N° 7 1949 Juillet-Août

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

VERITE ET CHARITE

Souvenirs oecuméniques (1)

> « Nous voudrions unir les cœurs catholiques afin que l'Ile des Saints revienne à sa Mère. Nous voudrions aussi diriger les efforts de chacun contre des barrières odieuses pour les faire crouler sous l'action combinée de la Vérité et de la Charité. »
>
> M. Portal (juin 1895).

Vérité et charité, tel est le thème qui m'a été proposé, sujet qui comprend tout. Et j'avais pensé à m'y exercer tout d'abord selon la méthode ordinaire aux philosophes, qui consiste à définir deux concepts ou deux attitudes, puis à les voir se réunir dans une unité supérieure. Mais j'ai cru que, lorsqu'on est arrivé au milieu de son âge, on dispose d'une expérience qui permet de chercher des vérités dans le souvenir. D'autant que la dernière guerre, ayant introduit une coupure dans la durée de ce monde, rejette certains épisodes dans la lumière du révolu. Marc-Aurèle, au premier de ses livres, passe en revue les êtres qui l'ont aimé, montrant que de chacun d'eux vient un héritage, une pensée. Je me placerai sous ce signe, je chercherai à dire comment m'est apparu le problème qu'on appelle maintenant « oecuménique » et qui s'appelait jadis celui du « retour des hérétiques et des schismatiques », puis de « l'union des Eglises ».

Quindecim annos, dit quelque part Tacite, *grande mortalis aevi spatium*. Cela est vrai ; en quinze ans, que de choses peuvent changer ! Que de pratiques ou d'opinions qu'on croyait impossibles ou téméraires peuvent devenir acceptées de tous et naturelles !

I

Ma première impression oecuménique remonte vers 1909, au temps où le cardinal Coulié gouvernait l'Eglise de Lyon. J'avais alors

(1) Conférence donnée à Lyon le 21 janvier 1949 devant S. Em. le cardinal Gerlier.

comme camarade au lycée de Saint-Etienne un jeune garçon promis à un grand avenir dans l'ordre de la musique, et déjà privilégié. Cet enfant appartenait à la religion protestante. Je le savais. Il était tout intérieur.

C'est le moment où je récitais un catéchisme, où (si je me souviens), il y avait cette demande : *Quels sont ceux qui sont hors de l'Eglise ?* A laquelle on répondait, comme un petit théologien minuscule mais exact, heureux de tant de vocables fermés : « Ceux qui sont hors de l'Eglise sont : les infidèles, les apostats, les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés. » Chacune de ces espèces recevait sa définition propre. Il était dit qu'un hérétique est un baptisé qui refuse obstinément de croire une vérité révélée et enseignée par l'Eglise. J'observais ce jeune compagnon, et je ne doutais pas qu'il fût hérétique et je le voyais plein de charme : où pouvait-il cacher tant d'obstination ?

Cette expérience d'enfant, ou, comme eût dit Newman, cette « première impression religieuse » contenait en germe le problème oecuménique. Il résulte du sentiment d'un écart entre la définition juridiquement vraie du non-catholique et la réalité humaine, ou, si vous préférez, entre les exigences de la vérité théorique et celles de la vérité pratique. Au fond, quelle différence entre ce jeune enfant et moi ? Aucune, sinon celle de la naissance, je veux dire : celle du hasard. Chacun de nous adhérait à la foi de ses parents ; et, pourquoi dans un cas y aurait-il eu obstination et péché, et dans l'autre cas soumission et vertu ? Ce jeune chrétien, qui adorait ce Dieu dont la loi est amour, je ne pourrais jamais prier avec lui. Et ceux qui nous verront allant prier dans des lieux différents, ne diront pas, comme aux premiers temps de l'Eglise : « Voyez comme ils s'aiment »... Certes, je ne pouvais soupçonner dans mon enfance que la question est complexe. Mais l'émotion causée par ce qu'on appelle « le scandale de nos divisions » subsistait : il compose l'inquiétude qui est le ferment de l'oecuménisme.

Plus tard, au temps où le cardinal Sevin gouvernait l'Eglise de Lyon, et peu d'années avant la guerre de 1914, j'étais parfois reçu dans une famille, où l'on préludait, quarante ans d'avance, à ces *colloques* qui se font parfois dans nos villes, avec l'assentiment de l'épiscopat. Il y avait alors au lycée un aumônier admirable, en toutes choses précurseur, l'abbé Voisin, qui devait être tué en 1915. Un ménage de catholiques perspicaces, Monsieur et Madame A. P. aidait discrètement l'abbé Voisin dans ses initiatives. Et leur salon abritait des réunions sans vocable, qui étaient inspirées par l'oecuménisme : des professeurs protestants, israélites, orthodoxes y croisaient le fer des idées : ils causaient de ce qui les divisait, avec le désir de découvrir ce qui les rapprochait. J'étais trop jeune pour

comprendre le fond de ce qui était débattu ; je ne voyais que la forme : les traits, la tension des visages, leur ferveur contenue, leurs certitudes nettement différentes. Mais peut-être assister sans comprendre est-il un bon moyen de savoir l'essence de ce qui se passe ? Je discernais que, dans les conversations ordinaires, ce sont les intérêts ou les affections qui s'échangent ; ici, des consciences se rencontraient.

Remarquez que, dans la vie courante, il est très rare que des consciences se rencontrent. Ni à la famille, ni dans la profession, ni même dans les liens de la vie religieuse, les consciences ne se rencontrent. Au confessionnal, il n'y a pas proprement rencontre de deux consciences, parce qu'une seule de ces consciences est en état d'attente et d'éveil. Mais, dans une rencontre entre des croyants différents, chacun est obligé de se révéler en tant qu'il s'engage et il met à nu ses raisons secrètes, ses liens d'adhérence. D'où l'impression d'épuisement que l'on ressent souvent après un colloque de ce genre, parce qu'on a tendu jusqu'à l'excès les ressorts de sa sincérité. Effort particulièrement difficile à un catholique qui est habitué, quand on lui demande ce qu'il croit, à présenter la liste des dogmes, à se reposer sur la foi de la communauté, sur l'autorité enseignante de l'Eglise. Et l'on peut même dire que l'Eglise est maternelle dans ces soins d'éviter aux croyants cet effort d'absolue nudité, qui risque d'énerver l'âme ; je crois qu'en toutes choses, et même dans la foi, il faut un certain repos des puissances. Et l'on comprend aussi que l'Eglise ne tienne pas à ce que ces réunions se fassent sans les plus sérieuses garanties, et qu'elles aient lieu entre croyants particulièrement éprouvés. — Mais, ces réserves faites, il y a un vif avantage à se dépouiller devant un autre pour lui expliquer, autant qu'il est possible, sa foi. Alors on se rend compte de bien des choses ; et, par exemple, de la paresse de notre esprit, de la pauvreté de notre expérience, du caractère schématique de nos expressions, de l'infirmité du langage. On voit en particulier comme il est difficile d'exposer la pensée d'un autre assez exactement pour que celui-ci vous dise : *c'est bien cela.* Lorsque les protestants entendent dans notre bouche l'exposé de leurs positions dogmatiques, il arrive qu'ils nous disent : nous ne nous reconnaissons pas. Et il arrive (plus souvent encore peut-être) que, lorsque nous catholiques nous écoutons l'exposé, fait par ces protestants, de notre piété, nous ne nous reconnaissons pas davantage. Cela est frappant, par exemple, en ce qui concerne la Vierge et les Saints. Et cependant nous supposons que l'ami protestant a poussé au plus haut point l'effort de loyale information ; il a même pris la précaution de citer les termes les plus authentiques des prières, des communiqués épiscopaux, des cantiques ; par exemple, il note cette affiche où il est dit que « N.D. de Paris reçoit N.D. de Boulogne » : il applique les règles, il cherche son dictionnaire. Tout est parfaite-

ment exact, et cependant le catholique lui dit : « Oui, je reconnais que rien n'est faux de ce que vous dites, mais ce n'est pas cela, ce n'est pas du tout cela. » Il y a donc un intervalle entre nos gestes les plus authentiques et ce que ces gestes traduisent de notre intérieur. Qui le franchira ? Quel est le contenu de la foi de chacun de nous ?

Après ces entretiens de dénuement, d'expression authentique de soi, le catholique sent davantage combien il a besoin de la société où il est baigné afin de se définir lui-même à lui-même. Et il est possible que le protestant aussi sente le besoin de s'approfondir davantage encore. En tous les cas, chacun part avec l'obligation de *se recueillir*. De tels entretiens se terminent par un silence d'une grande densité.

*
* *

La seconde étape de mon initiation oecuménique se fit par le Père Portal, qui, vers 1925, me fit connaître Lord Halifax. Curieux personnage que ce religieux lazariste qui ne semblait pas choisi d'avance pour le rôle que Dieu lui réservait : la maîtrise spirituelle dans une grande école, le travail pour l'Union des Eglises. Car il n'était ni un intellectuel, ni un théologien, ni un diplomate, ni un historien, ni un polyglotte ; et, cet homme qui savait si bien faire causer les autres, je me rappelle que généralement il se taisait. Ce qui était particulier chez lui, c'était avec un entêtement cévenol, l'ouverture d'âme vers l'avenir. La part divine, l'imprévisible de sa vie avait été une rencontre, puis une amitié qui, par sa naissance subite, son caractère exclusif, sa fécondité en œuvres, la victoire remportée sur la mort, rappelait l'amour. Il n'y avait rien de commun selon le siècle entre cet aristocrate de l'âge Victorien qui connaissait les rois d'Europe et ce prêtre paysan si typiquement français, et qui avait gardé, dans la tradition de « Monsieur Vincent », l'écriture, les usages, les politesses du XVII[e] siècle. La communion entre ces deux âmes était dans leur esprit mystique et pratique à la fois, et aussi dans une certaine jeunesse de cœur, dans un certain esprit de chevalerie au service du Christ, dans le désir de faire de grandes choses ensemble, comme Nisus et Euryale :

Dire hunc ardorem mentibus addunt,
An sua cuique deus fit dira cupido ?

Cette grande chose, un peu chimérique, c'était le retour des Eglises séparées et particulièrement de l'anglicane à l'Unité. Il était visible, depuis le mouvement d'Oxford, que la grâce de Dieu était au travail dans cette Eglise, séparée du corps visible. Newman avait franchi l'intervalle en un éclair. Halifax, selon la tradition de Pusey, était demeuré dans son Eglise, il entendait lui faire franchir lentement, globalement le grand abîme. Ce n'est pas le lieu ici de rappeler les

épisodes de cette histoire qui vient d'être retracée par un de ses témoins les plus perspicaces, M. l'abbé Hemmer, dans le recueil consacré par M. Lemarié à Monsieur Portal. Qu'il me suffise de dire les idées qui ont animé ce long effort (2) :

l'idée d'abord que rien n'est impossible à Dieu le Tout-Puissant, et que, le Christ voulant l'unité de tous en son nom et ayant offert sa vie pour cela, comme le dit saint Jean au chapitre XVII de son Evangile, il n'y a pas de plus grand œuvre que d'y travailler malgré tous les obstacles ;

l'idée que, les Eglises s'étant séparées par un mouvement de tout leur corps et sous l'action de leurs chefs, c'est par un mouvement semblable et sous l'action des chefs d'Eglise que le rassemblement de la chrétienté se fera ; que les chefs responsables doivent donc se réunir, afin de voir ce qui les rapproche, ce qui les divise encore, en cherchant à atténuer les divergences dans un esprit de charité, sans diminuer la vérité toutefois ; que tout était perdu quand on refusait de se voir face à face, tout à demi gagné quand on pouvait causer ; que les zones d'accord, une fois écartés les pièges du langage, étaient vastes ; qu'il ne fallait s'étonner d'aucun échec, s'irriter d'aucun délai, mais tout prendre en gré, savoir longuement attendre et soudain faire un nouveau départ ;

l'idée qu'on devait déterminer déjà les modes concrets de l'assimilation d'une Eglise à l'autre, comme Leibniz l'avait tenté ; qu'il devait y avoir de la part de Rome des aménagements transitionnels, et de la part de l'Eglise réunie des concessions en vue de la paix des consciences, allant jusqu'à la réordination ; qu'on pouvait ressusciter d'anciennes dispositions ou d'anciens usages, comme l'autorisation du mariage pour certains clercs, le patriarcat ; qu'on pouvait prévoir des modes nouveaux de gouvernement ecclésiastique ; qu'il fallait étendre la connaissance du passé afin d'y chercher l'image obscure de l'avenir ;

l'idée enfin que des temps difficiles, terribles même, allaient peut-être venir dans l'histoire du monde, mais que la signification dernière de ces conflits, qui allaient diviser les nations et les sociétés, était à chercher dans le dessein d'union en Lui pour lequel le Christ avait prié son Père, et que « Dieu préparait pour notre Europe ou un cataclysme affreux, peut-être le commencement de la fin, ou que la religion catholique s'emparera encore des masses, comme elle l'a fait des barbares, et ne laissera rien à regretter des siècles de foi » (3).

---

(2) J'ai entrepris un ouvrage sur Lord Halifax qui doit retracer le portrait de ce grand spirituel pour le public de langue française. — On me signale deux livres qui viennent de paraître sur ces sujets du P. de Bivort de la Saudée, *Le Problème de l'Union Anglo-Romaine* (1833-1933) et *Documents sur le Problème de l'Union Anglo-Romaine* (1921-1927) chez Plon.

(3) Lord Halifax à l'abbé Portal, 11 juillet 1894. Et lord Halifax continuait : « Il se pourrait bien aussi que de grands troubles extérieurs fussent

Il y avait là des conceptions d'une grande magnificence. La mystique, la politique au plus haut sens de ce mot, la connaissance intelligente du passé chrétien, l'imagination hardie, tout s'y retrouvait. Avec quelque chose d'un peu fiévreux : le souci de ne jamais perdre une occasion, de « faire toucher » tel ou tel, des voyages à Canterbury, des « visites au Vatican », des brochures pour alerter l'opinion, des meetings ; des moments d'extrême espoir, des coups de théâtre : grâces et disgrâces. Cela rappelait la diplomatie pour laquelle Lord Halifax était né, et dont il devait laisser à son fils Edouard la part humaine. Et le cardinal Mercier ne manquait pas, lui non plus, du don assez rare qui permet d'agir sur l'imagination des hommes ; plus chef encore que diplomate, il préférait l'appel au peuple à l'appel au prince. Et il s'entendait assez avec lord Halifax, « son cher vicomte », pour porter la question de l'union devant l'opinion universelle. Méthode qui n'est point dans les habitudes romaines.

Quand a fini le XIX^e^ siècle ? On hésitera sans doute entre le 2 août 1914 (fin de la douceur de vivre) ou le 21 juin 1940 (fin des libertés). En tous les cas, cette période est révolue.

II

Ce qui permet de parler de la génération du Père Portal comme d'une génération entrée dans l'historique, c'est qu'elle a été remplacée. La relève est faite ; et même, plusieurs disciples de M. Portal sont morts : l'abbé Morel, Antoine Martel. Des signes nouveaux paraissent, indiquant un changement. Indiquons certains de ces présages.

Au problème de séparation et d'*union* se substitue celui, plus profond, de charité et d'*unité*. Un mot ancien et nouveau, dont on souriait un peu vers 1920, a pris un sens un peu indéfini mais fort riche de développement, le mot d'*oecuménisme*. Surtout, le monde protestant, qui s'était tenu un peu à l'écart de ces controverses ecclésiologiques, est entré dans ce courant vers l'unité. Le problème de l'union, tel qu'il se pose entre des Eglises ayant conservé l'épiscopat comme l'Orthodoxie et l'Eglise romaine, diffère profondément du problème de l'union entre la Réforme et Rome. Le premier, quoique difficile, paraît *humainement* soluble, le second ne l'est que *divinement*.

Et toutefois l'existence d'un type mixte, comme l'Eglise anglicane, en habituant les protestants à connaître dans un libre climat la sensibilité catholique, et, inversement, en familiarisant les catholiques avec une certaine expérience religieuse protestante, favorisait cette reprise

---

les moyens par lesquels, dans les desseins de Dieu, ce rapprochement se fera ; et, s'il en est ainsi, qu'ils viennent, et qu'ils viennent vite et que Notre-Seigneur nous donne la force et la grâce de nous comporter comme il le faudra dans de telles épreuves. »

des contacts interrompus pendant plusieurs siècles. Les controverses deviennent moins des tournois dans lesquels chacun cherche à avoir raison de l'autre (comme dans la correspondance de Bossuet et de Leibniz) que des réunions d'information où chacun déclare sa foi avec le désir qu'elle se rapproche de celle de l'autre. Les théologiens repensent toutes les questions d'un point de vue oecuménique soit pour diminuer les différences par la prise de conscience de ces quinze siècles d'histoire qui est commune aux Romains et aux Réformés, soit pour dessiner les développements possibles de la notion d'Eglise et de Corps mystique. Les liturgies anciennes sont ressuscitées. Les liturgies orientales mieux honorées. Certaines âmes catholiques préfèrent les formes de la prière antique. Des âmes protestantes retrouvent l'office, le bréviaire. Il n'est pas jusqu'à la revalorisation chez les catholiques de la vie laïque et de l'état conjugal qui ne travaille dans ce même sens d'union, en leur permettant d'apprécier les grâces du pastorat, sans le confondre pourtant avec le sacerdoce, qui demeure dans sa transcendance propre.

Lorsque je compare les temps présents à l'époque qui suivit la première guerre (*quindecim annos, grande spatium*), je remarque aussi, dans cette nouvelle génération, un souci moins aigu des réalisations immédiates. Nous ne sommes plus au temps de Léon XIII, temps un peu eschatologique, où l'on croyait pouvoir attendre pour le lendemain la réconciliation de la République avec l'Eglise, la paix sociale, ou l'union des Eglises. Léon XIII avait communiqué à tous ses grandes espérances. Elles se retrouvent chez ceux qui ont grandi à cette époque, qui vivaient avant 1914. On peut dire que la perspective d'une réunion en corps n'est plus celle qui fixe, qui absorbe le regard. *Il y a un retard de la Parousie.* Considérez ce qui s'est passé dans l'Eglise du premier siècle : on attendait pour le lendemain le retour du Seigneur sur les nuées du ciel « pour juger les vivants et les morts ». Le Seigneur tarde. Alors on s'organise sur la terre et le dessein du Christ s'accomplit : l'épiscopat unitaire se développe. Il en est un peu de même. On attendait pour une date assez proche, vers 1894 ou vers 1921, le retour des Anglicans. Ce retour tarde. Alors on s'organise sur la terre, on prie, on s'approfondit ; et l'oecuménisme se développe. De sorte qu'on pourrait de ce point de vue définir l'oecuménisme comme le *retard du retour.*

Indiquons quelques-unes des directions de pensée de la philosophie (1), de l'ecclésiologie (2), de la mystique oecuménique (3), du point de vue de l'Eglise catholique.

1

L'oecuménisme invite à réfléchir sur la notion de vérité, dans ses rapports avec la charité. Il est situé entre deux conceptions qu'il

repousse également, quoique ce ne soit pas avec une égale force, l'une étant radicalement fausse et l'autre gravement incomplète.

La première de ces conceptions est l'idée pragmatique d'un *oecuménisme de minimum*. Puisqu'on désespérait de s'entendre, alors qu'on cherche ce que chaque Eglise a de commun, et que ce « plus petit commun multiple » devienne le dogme de cette Super-Eglise. Ou encore, qu'à la manière de Hegel on assume les différences en une vérité plus « compréhensive » obtenue par synthèse. Ou encore, qu'on décide qu'il y a différentes familles ou *branches* dans l'Eglise, qui sont comme des ordres religieux distincts : pourquoi les protestants, les russes, les anglicans ne seraient-ils pas comme trois ordres ecclésiastiques, ainsi que les dominicains, les franciscains, les jésuites ? On pourrait supposer d'autres formes encore de cet oecuménisme large. Ce qui est remarquable, c'est qu'il est de moins en moins accepté, même dans les milieux de protestantisme. Et cela tient à une prise de conscience profonde de ce qu'est la vérité religieuse. L'âme religieuse, dans son ordre de grandeur, a les mêmes exigences que l'esprit géométrique. Elle croit atteindre une vérité, c'est-à-dire un absolu. Elle est extrêmement sensible à l'exactitude. Pour un *iota*, elle accepterait de périr. Les martyrs sont des gens qui auraient pu sauver leur vie avec un monosyllabe. Si la géométrie avait ses tyrans et qu'on voulût faire souscrire le géomètre à la proposition : « les angles d'un triangle ont pour somme 179 degrés », il préférerait le camp de concentration. Et, si on lui disait : nous allons prendre la moyenne de sept solutions différentes, il aurait la certitude que cette solution serait fausse. Ainsi en est-il dans le domaine de la religion. L'idée de vérité est le ressort de la foi.

La seconde de ces conceptions erronées, c'est l'*immobilisme*. Elle consiste à dire : « Je suis dans la vérité et non dans l'erreur. Je demeure à ma place. A vous de venir à moi. »

Certes, cette seconde erreur est beaucoup plus près de la vérité que la première. La première erreur est une négation de la vérité ; la seconde n'est jamais qu'une exagération de la vérité. Elle est la vérité, moins la charité. Et l'oecuménisme est précisément ce surplus de charité infusé dans la vérité pour que celle-ci soit complète.

Mais quel sens donner à cette adjonction d'amour qui rend la vérité à sa plénitude vivante ? Le sens en est d'abord que, lorsqu'on se trouve, par héritage ou par conversion, posséder la vérité, on a le devoir de chercher à la répandre comme le plus grand des biens. Mais il y a quelque chose de plus. Si on ne fait pas effort pour se placer au point de vue de l'autre et pour communier à la part de vérité qu'il possède, c'est notre vérité qui se trouvera dans un état d'incomplétude. Sans doute une proposition comme celle-là aurait peut-être choqué si elle avait été énoncée au moyen âge, car l'unité

des esprits était réalisée par la Chrétienté, et la zone de la pensée se confondait avec l'aire de la foi. Et pourtant, même dans cette époque catholique, le plus grand des penseurs ne craignit pas de se tourner vers son plus grand adversaire, Aristote, moins pour le confondre que pour se l'assimiler. Mais à l'époque de la scission qui a suivi le XVI[e] siècle et où nous sommes encore, les vérités s'étant dissociées, et les méthodes s'opposant, l'amour de la vérité ne peut guère se séparer de la charité, c'est-à-dire de l'amour des vérités partout où elles sont contenues et du désir de s'accroître en elles.

Une vérité qui ne se préoccuperait pas de se faire participer ne serait pas une vérité vivante, car elle se trouverait vite mélangée de propre amour ou menacée de sclérose. Nous ne pouvons en effet jamais savoir *a priori* si ce qui nous choque dans l'autre c'est la fausseté de sa foi (en quoi nous avons raison), ou la fausseté du langage et de la mentalité dont sa foi, ou la nôtre, est recouverte, ou bien encore si c'est le caractère obligatoire que nous donnons (ou qu'il donne) à des usages vénérables, mais qui sont contingents néanmoins. Bien des exemples pourraient ici être proposés...

L'oecuménisme, de ce point de vue, implique la maxime suivante : *il n'est pas d'effort de sympathie à sens unique.* On ne peut demander à l'autre de faire tout le travail. Le sang doit être versé dans les deux partis. Paul est venu à Damas, parce qu'Etienne avait été lapidé à Jérusalem.

Au chemin difficile et si dur que doivent faire des communautés ou des âmes non-catholiques pour se rapprocher de l'Eglise, doit correspondre chez les catholiques un effort difficile, quoique de nature différente : celui qui doit rendre plus facile, plus humain, plus durable le chemin du retour. Newman exposait cette idée dans cette formule : il faut que l'Eglise soit prête pour les convertis aussi bien que les convertis pour l'Eglise.

2

Il existe un second aspect de l'oecuménisme qui pourrait s'exprimer ainsi. L'oecuménisme engage à approfondir la notion de catholicité de l'Eglise.

Il faut sans cesse rappeler que, du point de vue catholique, l'Eglise n'a pas à chercher un élément qui manquerait à son équilibre ou à son essence. Comme le rappelait récemment Pie XII, l'unité pour elle n'est pas *à faire,* elle est *faite* (4).

Etre catholique, c'est croire que l'on est né dans l'axe des vérités anciennes et futures, dans le lien nucléaire et germinal, dans le centre autour duquel tout, finalement, doit se regrouper. Nos frères sépa-

(4) Cette parole m'a été citée, le jour de cette conférence, par le cardinal Gerlier, qui venait de l'entendre dans un entretien avec le Saint-Père.

rés savent bien que, si nous taisions cette exigence, nous ne serions pas dignes de causer avec eux, car nous ne serions plus ce que nous sommes. Mais être catholique, c'est aussi avoir le sentiment que le catholicisme (quoique parfait dans sa forme) sera à l'état d'adolescence tant qu'il n'aura pas recueilli en lui la plénitude. Etre catholique, c'est avoir le sens de l'unité, de l'unité pétrine et romaine ; mais, être catholique, c'est aussi penser que cette *unité* ne sera accomplie que lorsque *toutes* les formes de la *diversité* humaine pourront se retrouver dans son sein, quand toutes les variétés de l'expérience humaine seront recueillies dans l'unité. C'est donc avoir une double inquiétude permanente, ou plutôt deux inquiétudes perpendiculaires l'une à l'autre et qui se croisent à l'endroit du cœur : l'inquiétude première, celle de l'unité par laquelle il n'y a qu'*un* troupeau, qu'*un* pasteur, — l'inquiétude seconde, celle de la diversité qui veut que chaque brebis soit différente de l'autre, que toutes les variétés de la création spirituelle, *omnes gentes,* soient rassemblées.

Ces deux inquiétudes travaillent l'oecuménisme ; elles sont l'âme de l'oecuménisme catholique. Et de même que les mots « catholicisme social » seraient une injure pour nos frères catholiques s'ils n'étaient un pléonasme, de même « catholicisme oecuménique ». Car oecuménisme et catholicisme sont une même chose. L'adjectif *social* et l'adjectif *oecuménique* permettent seulement des plongées de l'intelligence vers l'essence du catholicisme.

L'oecuménisme catholique se fonde sur ce qu'on pourrait appeler le caractère *virtuel* de la notion de catholicité. Quand nous disons que l'Eglise est catholique, nous ne voulons pas dire qu'elle contient actuellement « toutes les nations », nous ne voulons même pas dire que si « toutes les nations » se convertissaient par miracle, elles se trouveraient aussitôt à l'aise dans l'Eglise, telle qu'elle est actuellement. Nous voulons dire que la *structure* de l'Eglise est telle que si, par impossible, cette conversion se produisait, rien d'*essentiel* n'aurait à y être modifié dans le dogme, le culte et le gouvernement. L'Eglise a la capacité virtuelle de contenir dans son unité la diversité humaine : voilà pourquoi elle se dit *catholique,* voilà pourquoi ceux qui travaillent à ce que cette virtualité de plus en plus s'actualise, se disent *oecuméniques.* Imaginons que l'humanité entière veuille entrer : que se passerait-il ? La cathédrale vivante,

quae celsa de viventibus
saxis ad astra *tollitur,*

élargissant son vaisseau, accroîtrait son porche, prolongerait ses chapelles, hausserait ses tours. Elle se rajeunirait ; et, dans ce mouvement de développement de soi-même, elle ferait disparaître les faux-chœurs, les marchands du parvis, les ornements ajoutés, les vétustés ; mais elle garderait la même forme, encore que cette forme soit plus

belle, étant plus pleine. L'oecuménisme tend à réparer l'écart entre la virtualité et l'actualité, ou plutôt entre le développement historique et sa plénitude possible.

Voilà ce que signifie notre oecuménisme catholique. Certes l'oecuménisme non-catholique, bien qu'employant le même mot, ne peut pas avoir encore la même signification. Il y a là deux voies, convergentes sans doute, mais différentes. Le jour où ces deux voies se réuniraient, il n'y aurait plus d'oecuménisme, parce qu'il n'y aurait plus de problème de l'Eglise, le temps, qui est le lieu de l'écart, étant arrivé à son terme. A nos frères séparés de définir dans leurs Congrès ce que l'oecuménisme représente pour eux. L'oecuménisme non-catholique a ce caractère d'être une pratique avant d'être une théorie ; le nôtre est plutôt une théorie avant d'être une pratique. Amsterdam paraissait quelque chose d'impossible. Amsterdam a existé. Il s'agit maintenant pour nos frères de voir ce qu'implique Amsterdam. Nul ne peut se substituer à leur conscience. Mais, dès maintenant, nous qui, priant en même temps qu'eux dans le dedans de nos cœurs, sommes pourtant obligés d'« observer » du dehors, nous pouvons dire que nous sommes émus de voir le besoin de communion, de coadoration, de concélébration qui travaillait ce grand corps. Les congrès oecuméniques non-romains ne manifestent pas la fin de la Réforme (qui, en un sens, doit être permanente, même dans l'Eglise romaine), mais ils indiquent la fin d'un certain esprit de séparation, de scission, de protestation. Par delà les divergences, souvent considérables, il existe désormais un vœu d'unité.

Et ceci amène à dire un mot de l'absence de Rome à ces congrès. Ceux qui ont assez vécu savent que la présence locale et charnelle empêche parfois les amitiés de se former, car le visage peut être un masque, un écran. Dans l'absence, la présence est profonde ; il y a des parents proches qu'on a commencé de connaître seulement après leur mort ; et des présences qui sont des absences et des absences qui sont des présences. L'Eglise de Rome possède un message universel, elle est au-dessus de toutes les races et de toutes les nations. Si elle apparaissait à un Congrès oecuménique, ce serait par un envoyé ou un légat (5) qui ne pourrait être, comme Melchisédech, sans

(5) Au cours de ma conférence du 21 janvier, j'avais à cet endroit comparé l'absence de l'Eglise orthodoxe à l'absence de l'Eglise romaine, disant que la première absence avait une signification *politique* et la seconde une signification *religieuse*. L'article du Père Kovalevsky dans *Verbum Caro* de décembre 1948 me fait revenir sur ce jugement. Quelle qu'ait pu être l'*utilisation* politique de la décision de la Conférence de Moscou, je crois que son abstention avait, comme celle de Rome, une signification profonde, — heureuse même pour le développement de l'oecuménisme véritable. Les théologiens orthodoxes craignent ce que nous avons appelé plus haut l'oecuménisme du minimum qu'ils nomment « unionisme ». Ils ont à ce sujet une « expérience-échec » de vingt siècles, depuis la crise monothélite. — Dans le même numéro de *Verbum Caro*, le Père Maurice Villain, l'infatigable champion de l'oecumé-

père ni mère, ni généalogie. Il aurait une couleur de visage, il parlerait une certaine langue, il risquerait de singulariser, par son apparence, son message. Mieux vaut l'absence, où transparaît l'idée.

3

« La correspondance de Leibniz sur l'union des Eglises, dit quelque part M. Baruzi, qu'est-ce donc qu'une vaste théorie de l'amour de Dieu » (6) ? J'avais la même impression en lisant les lettres secrètes échangées entre Lord Halifax et le cardinal Mercier ; je crois que tous ceux qui liront une correspondance oecuménique privée ou publique (les *messages* des Congrès, les *lettres* épiscopales sont cette correspondance publique et officielle) auront le sentiment de M. Baruzi. On ne peut travailler à la cause sacrée de l'Unité sans faire progresser en soi la foi et l'amour. Saint Paul parle d'une foi qui opère par l'amour. Il faudrait peut-être ici renverser l'ordre des termes et dire que l'oecuménisme développe un amour opérant par la foi (7), *Cari-*

---

nisme catholique romain, reconnaît que l'absence de Rome « signifie encore une présence et, certainement aussi, une prière. Si Amsterdam a posé aux catholiques un grand point d'interrogation sur quoi ils devraient réfléchir dans la lumière de l'Esprit, c'est dans cette même lumière, frères protestants, que nous vous osons inviter à méditer le refus de Rome, en dépit des obscurités que vous vous sentez impuissants à pénétrer, en dépit d'un langage juridique que vous souhaiteriez plus maternel. Ce qui est clair pour nous est obscur pour vous, et vice versa. Des deux côtés il y a mystère et il y a souffrance. A cette hauteur du moins nous pouvons déjà nous unir : nous sommes introduits ensemble dans le mystère de l'Agonie, en attendant les lentes maturations élaborées tout à la fois de votre conférence d'Amsterdam et de notre prière silencieuse. »

(6) *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre,* p. 244. Je saisis l'occasion de louer cet admirable ouvrage et qui devrait figurer dans une bibliothèque oecuménique — le livre peut être complété par les textes inédits de Leibniz que M. Grua vient de publier (P.U.F., 1948). Je cite ceux de ces textes qui m'ont le plus frappé :

« Pour moi, disait Leibniz, j'ai deux maximes : l'une de mettre tout en œuvre pour contribuer à quelque bien, l'autre d'être parfaitement content quand je ne réussis pas, étant persuadé qu'en ce cas c'est pour le mieux, que Dieu ne le veut pas présentement. Je fais le mien tant qu'il y a de l'espérance et je suis content du sien quand il n'y en a plus » (Grua, *Textes inédits,* 209). Leibniz affirmait que s'il était né dans le catholicisme, il ne l'aurait pas quitté : « Quotiescumque mihi animo propono qualia dogmata optem ipse propositurus si mihi esset concessa potestas statuendi rebus omnibus expensis inclino in dogmata Ecclesiae romanae conservanda... Si natus essem in Ecclesia romana, profecto ab ea non recederem, etsi omnia crederem, quae nunc credo... Mihi valde credibile videtur redituram aliquando Unionem Ecclesiarum in occidente, praesertim ubi in Ecclesia Romana reformabuntur non fidei dogmata sed praxes quaedam male receptae » (*Textes inédits,* 177-178). Bien d'autres textes de Leibniz dans ces écrits inédits pourraient être cités par l'oecuménisme. Ainsi « Ma méthode est d'approuver tous les bons desseins. Car comme on a coutume de dire *calumniare audacter, semper aliquid haeret,* tout de même on peut dire *labora diligenter, semper aliquid haeret.* Et saint Paul dit qu'il faut en ces matières travailler *opportune et importune.* Il faut que chacun tâche de faire quelque chose suivant ses forces, et en laisser la réussite à Dieu » (p. 190).

(7) *Gal.,* V, 6.

tas quae per fidem operatur, — un amour qui nous oblige à nous hausser dans ce que ce même saint Paul appelait τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ (8), « les profondeurs de Dieu ».

En effet, il arrive dans toute rencontre oecuménique franche et vraie une sorte de moment dramatique : celui où la partie séparée est tentée d'accuser l'autre d'infidélité à la tradition et à l'Evangile, où la partie romaine est tentée d'accuser l'autre de faute contre l'unité et de secret orgueil. Au reste, chacune des parties en présence, dans la mesure où elle justifie sa propre foi, se trouve contrainte à condamner certains aspects de la foi de l'autre. Je vais citer un texte des plus caractéristiques de ce partage des esprits. Il est extrait de la correspondance de Bossuet et de Leibniz, ou plus exactement de Madame de Brinon et de Leibniz, les femmes ayant en ces matières des paroles plus hardies, car on supporte d'elles plus de vérité ; et elles obligent les hommes à jeter leur masque.

Madame de Brinon : « La vérité ne se partage point ; ou vous vous trompez ou nous nous trompons : le dernier ne saurait être, puisque nous n'avons pas rompu l'union et que nous sommes demeurés attachés au gros de l'arbre. »

Leibniz : « Vous dites qu'il se faut tenir au gros de l'arbre, mais le gros de l'arbre est Jésus-Christ ; il est la vigne, nous en sommes les bourgeons. Jugez si ceux dont les dévotions sont solides et vont à Dieu même n'y sont pas plus attachés que ceux qui se jettent dans des pratiques superstitieuses et donnent aux créatures ce qui n'appartient qu'à Dieu seul. »

On pourrait croire qu'après de telles pensées il ne reste plus qu'à se séparer derechef, d'une seconde séparation, celle de la réconciliation déçue, bien pire que la première. Et pourtant, c'est le moment d'un progrès dans l'union. L'oecuménisme suppose que ce progrès est possible. Mais il n'est possible que par la foi. Du point de vue de l'homme, on devrait cesser de se voir et parler d'autre chose, ou se taire, comme on le fait après les « explications ». Mais, du point de vue de Dieu, il reste encore une solution, parce que les mesures de Dieu ne sont pas nos mesures, ni nos voies ses voies. Nous nous retrouvons dans la situation d'Abraham qui doit *aller sans voir,* c'est-à-dire *croire.* Avec raison on a appelé cette attitude de l'âme le *survol.* Le survol n'est pas l'indifférence du dilettante, il n'est pas davantage l'*Aufhebung* de Hegel qui transcende thèse et antithèse dans une synthèse où elles se trouvent détruites et sublimées ; il n'est pas davantage la « mise en parenthèse » des difficultés chère à Husserl et aux phénoménologues. Le *survol* est l'attitude de celui qui cesse

(8) *I Cor.,* II, 10 ; cfr *Rom.,* XI, 33.

de croire en lui pour croire en Dieu et qui, comme disait Bossuet à une demoiselle de Metz, « se perd dans la profondeur du secret de Dieu où l'on ne voit plus rien, si ce n'est qu'on ne voit pas les choses comme elles sont. »

*
* *

On a fait remarquer avec raison que ce survol est exigé souvent au cours de l'existence : il faut survoler l'absence de la mort, quand on aime. Et survoler son désespoir vis-à-vis de ses fautes, quand on est aimé. Et survoler même le bien que nous avons pu accomplir, pour reconnaître Dieu seul agissant en nous. Ce survol conduit de l'amour, par la foi, à l'espérance ; il aide à comprendre cette vertu d'espérance, qui est l'application de la foi à l'avenir. L'activité oecuménique est l'espérance en acte par rapport à l'Eglise universelle. C'est le caractère de l'espérance de ne pas saisir les heures, les modes, les moyens, de reporter l'esprit vers le terme final, renonçant à savoir les acheminements. C'est pourquoi l'espérance nie en quelque sorte les délais du temps ; elle se place d'emblée à la fin. Elle est d'essence eschatologique. Il n'y a pas de voie humaine concevable pour que les Eglises protestantes reviennent à l'Unité visible. Ou du moins, notre sens du possible n'en peut prévoir aucune. Et toutefois, nous ne désespérons pas, parce que nous nous appuyons sur une Promesse de Dieu et non pas sur un pronostic de l'homme.

L'oecuménisme *rachète le temps*. Il nous fait coïncider avec l'éternel dessein dans ce qu'il a d'indicible et d'incommunicable. Il nous fait comprendre davantage la doctrine des théologiens premiers, Paul et Jean, qui ont pensé l'Eglise à l'occasion des sécessions originelles ; qui ont *survolé* ces difficultés initiales ; qui même en ont tiré occasion pour comprendre l'Unité des chrétiens dans le Christ et le sens plénier de son Sacrifice.

Il arrive parfois, entre chrétiens et catholiques, que l'on cherche une prière proprement oecuménique, qui pourrait être prononcée avec sincérité par les deux partis, qui rendrait à Dieu toute gloire et tout honneur, nous soumettant à ses desseins ; qui serait la prière de l'unité. Les prières solennelles que l'Evangile nous a fait connaître répondent à ce désir : la prière du Christ après la Cène au chapitre XVII de saint Jean, et la prière que le Seigneur nous a enseignée (sans la dire avec nous, car il n'est pas Fils au même sens) : « *Père que ton règne arrive, que ta volonté soit faite... Car à Toi appartiennent dans tous les siècles le règne, la puissance et la gloire.* »

Montpellier. Jean GUITTON.

LE PROGRES DU DOGME

Le but de ces pages n'est ni de critiquer ni même d'exposer les essais d'explication qui, depuis la fin du XIX[e] siècle surtout, ont été tentés au sujet du progrès dogmatique. Nous voudrions seulement établir un point de vue d'où la question pourrait, nous semble-t-il, être utilement envisagée, parce qu'il met en lumière et l'unité vivante de l'Eglise et ses ressources divines d'intelligence. Si nous sommes donc amené à analyser certaines positions doctrinales sur la question, c'est afin de préciser notre point de vue.

Auparavant, il ne sera pas inutile de rappeler les données du problème. L'Eglise enseigne formellement l'immutabilité substantielle de la vérité révélée. Tandis que, jusqu'au temps des Apôtres, le trésor de la foi s'accroissait par l'apport successif de vérités nouvelles, depuis cette époque tout le trésor est constitué. L'Eglise en a la garde. Elle a de plus la mission de le monnayer en l'expliquant aux fidèles (1). Une fois déterminé par elle le sens des propositions à croire, celui-ci ne peut plus varier (2). Point donc, à proprement parler, de vérités nouvelles. Et lorsqu'un dogme est défini par le magistère, il s'agit en réalité d'une explicitation de données contenues déjà dans le dépôt de la révélation. Mais cette explicitation même constitue un progrès actuel et quant à la vérité qui se trouve ainsi formulée et quant à la foi des chrétiens qui traduit en affirmations distinctes ce qui jusqu'alors était implicitement admis.

Ce progrès que l'Eglise ne peut pas ne pas revendiquer pour elle, car il s'impose comme une condition essentielle de sa vie en perpétuel développement (3), la tradition chrétienne n'a pas tardé à en prendre conscience. Sans doute, durant les deux premiers siècles, les Pères et écrivains ecclésiastiques insistèrent-ils surtout sur l'immutabilité de la vérité transmise par les Apôtres. Aux prises avec les dissensions qui menaçaient de déchirer l'Eglise de Corinthe, on comprend que Clément ait eu à cœur de rappeler exclusivement le devoir de fidélité à la tradition apostolique. On comprend aussi qu'Irénée, devant faire face au flot des hérésies gnostiques, n'ait fait allusion qu'en passant, dans un texte dont l'interprétation même est douteuse (4), au progrès dogmatique. Lui aussi, comme Tertullien d'ailleurs, au temps du *De*

---

(1) *Vaticanum*, Sess. III, ch. 3 ; Denz. 1792 ; et Sess. IV, ch. 4, Denz. 1836.
(2) *Ibid.*, Sess. III, ch. 4, Denz. 1800 et le can. 3 de la même session, Denz. 1818.
(3) *Ibid.*, Denz. 1800.
(4) *Adv. Haer.*, III, 24, 1 ; *P.G.*, VII, 936.

Praescriptione Haereticorum, met surtout en lumière la continuité dans la transmission du dépôt révélé. Mais, dès le III[e] siècle, Origène (5) distinguait les vérités clairement exprimées dans la prédication apostolique des autres qui s'y trouvaient obscurément *non satis manifesta praedicatione.* Au chrétien qui veut connaître en perfection les vérités à croire, incombe la tâche d'expliciter tout le contenu inhérent aux vérités déjà connues et de former ensuite une synthèse de ces données.

Saint Basile (6), un siècle plus tard, utilisant l'image de la semence qui se développe sans cesser d'être elle-même, manifestait la croissance d'une doctrine offerte déjà dès les débuts. La même comparaison se retrouve chez saint Jérôme (7), dans son Commentaire sur l'Evangile de saint Matthieu. Et quand Vincent de Lérins (8), dans son *Commonitorium,* aura insisté sur la formule : *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus,* qui consacre l'immutabilité du dogme, il parlera en termes non équivoques de progrès : *maturescat, proficiat* et *perficiatur...* (9) et se servira de la comparaison du corps pour faire saisir le sens qu'il faut attacher à ce mot.

Mais, pour ce qui a trait au mode de croissance de la vérité révélée, l'antiquité chrétienne se borne à ces comparaisons du corps et de la semence, sans se préoccuper des explications théologiques que réclame le problème. Saint Thomas (10) a touché à la question sans trop s'y attarder et, dans son *Commentaire sur les Sentences,* après avoir rappelé qu'une vérité peut être contenue dans une autre, soit *en acte* soit *en puissance,* il affirme que des vérités contenues *actu* dans le dépôt initial il n'y a point de progrès possible et ajoute : quant aux autres qui ne sont contenues que *potentia* dans les vérités du dépôt de la foi, elles sont susceptibles de croître et se développent de fait, par l'intervention du magistère de l'Eglise. Saint Thomas rend d'ailleurs sa pensée plus explicite en déterminant ce qu'il entend par vérité en puissance dans une autre. Il s'agit de tout ce qui enveloppe un article de foi *concomitans articulum,* le précédant et le suivant. Une vérité se trouve, en effet, rattachée à bien d'autres qui l'expliquent ou qu'elle-même détermine ; comme quelqu'un qui dit une chose,

(5) Περὶ ἀρχῶν, *Proœmium,* 10 ; *P.G.,* XI, 121.
(6) *Epist.* 223, *adv. Eustathium* ; *P.G.,* XXXII, 826-827.
(7) *P.L.,* XXVI, 93.
(8) *Commonitorium,* 2, 22, 23 ; *P.L.,* L, 639, 667. La pensée de Vincent de Lérins, on le sait, est susceptible d'interprétations diverses. Si la formule : *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* devait être entendue dans un sens exclusif, c'est-à-dire que cela seul est objet de foi qui fut admis explicitement toujours et partout dans l'Eglise, cette formule serait évidemment fausse. Si, au contraire elle se borne à dire que ce que l'Eglise admet universellement comme vérité divine, est de fait révélé par Dieu, cette formule est exacte.
(9) *Ibid.*
(10) *In III Sent.,* Dist. 2, art. II, ad 4 et ad 5.

ajoute le saint Docteur, en dit de quelque façon beaucoup d'autres (11).

Cette distinction précieuse entre des vérités *en puissance* dans les articles de foi et ces articles mêmes, actuellement proposés à la croyance des fidèles, bien qu'elle n'ait pas été exploitée davantage par saint Thomas, est néanmoins assez large pour intégrer toutes les précisions fournies, plus tard, par la spéculation théologique, sur le développement du dogme. Ce serait, à notre avis, forcer la pensée du Docteur angélique que de vouloir l'attirer à l'une ou à l'autre des théories en cours aujourd'hui. Il reste que celles-ci, par des méthodes très diverses (12), s'efforcent d'établir comment des vérités subsis-

---

(11) *Ibid.*, ad 4. Saint Thomas traite encore en passant du problème dans le *De Veritate*, q. XIV, art. 12 et dans la *II^a II^ae*, q. 1, art. 7.

(12) Analyser ces méthodes diverses dépasse, nous l'avons dit, le cadre de cette étude. Dans l'ouvrage intitulé : *Le Dogme Chrétien* (Paris, 1928), le Père de Grandmaison fournit un excellent résumé et une critique de plusieurs de celles-ci. Rappelons brièvement que ces explications peuvent se grouper autour de deux types principaux, lesquels expriment deux conceptions nettement opposées concernant la nature du progrès dogmatique. L'une, qui procède par voie d'implications logiques, voudrait rattacher les propositions nouvellement définies par l'Eglise aux anciennes déjà explicitement formulées, par un lien de nécessité logique. L'Eglise, dans ses définitions, obéirait à une loi de développement analogue à celle d'un raisonnement progressif, en lequel la conclusion apparaît comme nécessairement incluse dans les prémisses. Dans son étude : *L'Evolution homogène du Dogme* (2 vols, Paris, 1924), le Père Marin-Sola. O.P., nous a laissé un exposé clair et solide de ce type d'explication, auquel on reprochera à bon droit de manquer de cette souplesse qui lui permette de s'adapter à tous les cas du progrès dogmatique. Manque de souplesse engendré par le souci trop exclusif de soumettre la vie de l'Eglise aux lois de la logique humaine et qui a pour effet de confondre souvent une très haute convenance avec la nécessité logique.

L'autre tentative d'explication fait appel à la psychologie et essaie de montrer, par le recours à l'implicite vécu, comment des vérités furent contenues durant des siècles dans la vie de l'Eglise et comment elles passèrent du stade d'implicite vécu à celui de vérités explicitement connues. Par implicite vécu, ces auteurs entendent désigner tout élément qui existe dans l'activité d'un sujet, comme cause ou comme condition de cette activité, et dont le sujet n'a pas encore pris conscience. Telle fut la position de Newman. Dans ses *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford* (surtout dans le Sermon XV) et dans l'*Essay on the Development of Christian Doctrine*, Newman s'efforce de faire voir comment toute la richesse du dogme chrétien existe dans l'Eglise, depuis les temps apostoliques, à la manière d'une Idée platonicienne laquelle possède toutes ses déterminations mais tend à les expliciter en des propositions distinctes.

Des travaux récents, celui de M. J. Guitton : *La Nature du Développement et son Application à la Religion, chez J. H. Newman* (Paris, 1933), et plus récemment encore celui de M. Nédoncelle : *La Philosophie Religieuse de John Henry Newman*, Strasbourg, 1946, ont apporté d'indispensables précisions sur le sens et la portée de cette Idée newmanienne, montrant entre autres comment elle corrigeait l'idéalisme platonicien. Nous voudrions pouvoir renvoyer aussi le lecteur à un cours professé par le Père Malevez, S. J., lequel projette sur la question une très vive lumière. Il est hélas ! encore inédit.

Ce fut aussi par cette voie de l'implicite vécu que s'achemina Maurice Blondel dans ses articles publiés par *La Quinzaine* (t. 56, 1904) sous le titre : *Histoire et Dogme*. Sa position se retrouve inchangée, quant à l'essentiel, dans *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* (t. II, Paris, 1946). Sur cette position de Blondel, on trouvera des explications utiles fournies à l'époque par l'auteur

tent *en puissance,* c'est-à-dire enveloppées dans le dépôt initial de la foi et comment elles parviennent à cette actuation qui les fait éclore en articles de foi explicites.

Car c'est là tout le problème et, pour aider à le résoudre, nous voudrions insister sur un point de vue d'où la question pourrait, nous semble-t-il, être envisagée de façon efficace. Ce point de vue qui éclaire toute notre étude, nous est fourni par l'ensemble de la doctrine du Corps mystique (13). Un texte de saint Grégoire le Grand nous en offre une description dont l'intérêt demeure toujours actuel (14).

« Le Christ, dit-il, avec toute l'Eglise, qui lutte encore sur la terre, qui règne déjà avec lui dans le ciel, est une personne, *una persona est.* Et de même qu'une seule âme vivifie tous les membres d'un corps, ainsi toute l'Eglise, le même Esprit Saint la fait vivre et l'éclaire. Le Christ, tête de l'Eglise, fut conçu du Saint-Esprit et l'Eglise, corps du Christ, est remplie du même Esprit afin qu'elle vive de lui. La puissance de cet Esprit maintient l'Eglise dans l'unité organique d'une même foi et d'une même charité, selon le mot de l'Apôtre : *ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.* »

L'Eglise est une personne. Nous devons donc trouver en elle comme en toute personne l'unité de vie, de conscience et d'amour. N'est-ce pas d'ailleurs ce que saint Grégoire nous dit quand il parle de l'unité organique de la même foi et de la même charité, dont le Saint-Esprit est, dans l'Eglise, le principe toujours actuel ? Unité de vie. Dans la source divine, d'où cette vie s'épanche, l'unité est parfaite, puisque la Vie en Dieu c'est Dieu même. Dans sa diffusion de grâce à travers le Corps, elle s'exprime par toute l'activité sacramentelle qui donne à tous les membres de participer, selon une mesure propre à chacun, *secundum mensuram gratiae,* du même Christ et, dans le Christ, de la même vie divine trinitaire.

Unité de conscience et d'amour (15). A considérer l'objet de la foi

---

et reproduites dans un article de l'abbé Mallet : *Un nouvel Entretien avec Maurice Blondel* (*Revue du Clergé Français,* t. 38, 1904).

(13) Des travaux comme celui de Dom Gréa : *De l'Eglise et de sa Divine Constitution* (Paris, 1907) et du Père Humbert Clérissac, O.P., *Le Mystère de l'Eglise* (Paris, 1918) ont attiré jadis l'attention sur cet aspect de la théologie de l'Eglise, aspect qui fut repris et développé dans l'admirable synthèse, si originale et si profonde, du regretté Père E. Mersch, S. J., dans *La Théologie du Corps mystique* (Louvain, 1944).

(14) Christus cum tota sua Ecclesia, sive quae adhuc versatur in terris, sive quae iam cum eo regnat in coelis, una persona est. Et sicut est una anima quae diversa corporis membra vivificat, ita totam simul Ecclesiam unus Spiritus Sanctus vegetat et illustrat. Sicut namque Christus, qui est caput Ecclesiae, de Spiritu Sancto conceptus est, sic Sancta Ecclesia, quae corpus eius est, eodem Spiritu repletur ut vivat ; eius virtute formatur, ut in unius fidei et charitatis compage subsistat, unde dicit Apostolus : *ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei* (*In Psalm. V Poenit.* 1 ; *P.L.,* 79, 602).

(15) Nous renvoyons ici encore le lecteur au chap. IV du tome I de la

et de la charité l'unité apparaît, ici encore, en toute évidence. Tous croient et aiment la même réalité divine en elle-même et dans ses multiples participations surnaturelles ; tous croient et aiment pour le même motif qui est Dieu. Dans l'exercice de la foi et de la charité en lequel chacun apporte cet élément particulier, la grâce distribuée selon le bon plaisir divin et la réponse toute personnelle à cette grâce, l'unité se traduit en ce que l'Apôtre appelle le *sensus Christi*, la communauté de vues et de sentiments, le *sentire cum Ecclesia* qui persiste au sein même de la plus grande variété des dons et des personnes.

Unité de vie, de pensée et d'amour, l'Eglise la maintient et la raffermit au cours des siècles, comme elle en imprègne peu à peu tout l'univers.

En regardant l'Eglise dans cette perspective où elle se dresse devant nous comme une personne vivante, nous sommes bien placés, disions-nous, pour aborder l'étude du progrès dogmatique. A condition de nous entendre sur la valeur des mots. Nous parlons de conscience. Ce terme a, depuis l'hérésie moderniste, acquis une signification dévoyée qu'il est utile de dénoncer une fois encore. L'erreur moderniste ne consistait pas, ne pouvait consister dans la reconnaissance de la personnalité de l'Eglise. C'est, au contraire, pour avoir négligé des éléments essentiels de cette personnalité, éléments qui garantissent la pérennité et l'unité de celle-ci, qu'est née l'hérésie.

Pour le Modernisme, la conscience de l'Eglise est faite de la somme des expériences religieuses des croyants à travers les âges. Le principe transcendant et divin de cette conscience, le même Christ, le même Esprit Saint, immanent par grâce à tout le Corps mystique et indéfectiblement uni à lui, le Modernisme l'a ignoré d'abord et nié ensuite. Les états de conscience devant lesquels il se trouvait placé n'offraient plus, dès lors, qu'une mosaïque où le dessin n'existait plus qui rattache par le dedans chacune des consciences aux autres et au Christ en vue de former un même Christ mystique, une même histoire de la Rédemption. La vie de l'Eglise ressemblait à un film qui déroulerait des prises de vues se succédant sans autre lien que celui de l'écran sur lequel elles sont projetées.

Tout autre apparaît au chrétien la conscience de l'Eglise. Il voit en celle-ci non pas une addition, mais une synthèse des consciences diverses des membres du Corps mystique. Synthèse réalisée par la vie divine qui les contient et les unifie en les liant, par la grâce, à la conscience même du Christ. Le Christ ne cesse de se dire dans chacun des chrétiens qu'il s'attache dans l'unité du Saint-Esprit (16). En

---

Théologie du Corps mystique, qui traite abondamment de l'unité de conscience de l'Eglise.

(16) C'est ce que fait ressortir encore l'ouvrage du Père Mersch, *op. cit.*, t. I, p. 106 et suiv.

cette conscience de l'Eglise se joue tout le mystère de la formation et du développement de la divine révélation. Et cette révélation revêt, dès les origines, toutes les propriétés d'un contenu de conscience dont la personne qui en bénéficie, l'Eglise, parvient à déterminer progressivement, par le moyen de la réflexion, les éléments constitutifs, lesquels sont les conditions mêmes de l'intelligibilité parfaite de cet objet, de ce contenu de conscience.

Pour mettre ceci bien en lumière, nous voudrions examiner, d'abord, l'objet de conscience, le donné révélé, étudier ensuite de plus près le sujet connaissant, l'Eglise, et analyser enfin l'objet dans le sujet pour tâcher de saisir comment peu à peu il devient explicite.

1) *L'objet de conscience.*

Contrairement à ce qui se passait jusqu'au temps des Apôtres, l'objet, la vérité révélée, est, nous l'avons rappelé déjà, entièrement donné. Jusque-là, des fragments de la vérité surnaturelle étaient communiqués, par révélations successives, au peuple de Dieu. Ces illuminations répandues sur la terre éclairaient d'un jour de plus en plus saisissant une promesse : celle du Sauveur. La Révélation prenait la forme d'une immense espérance. Elle n'apportait pas encore la réalisation proprement dite de celle-ci. Avec le Christ, qui fonde son Eglise et qui, dans le Saint-Esprit, annoncé d'abord, envoyé ensuite, organise cette Eglise, la promesse est devenue réalité. Réalité qui doit encore, sans doute, et jusqu'à la fin des temps, développer tous ses effets de rédemption ; c'est pourquoi la Révélation possédée par l'Eglise demeure en elle toujours comme une espérance, mais réalité présente. Le Christ dans l'Eglise, voilà la Révélation, voilà l'objet de conscience des premiers croyants.

Et si le dépôt a cessé de croître essentiellement non pas à la mort du Christ, mais à la mort du dernier des Apôtres, c'est qu'il fallait d'abord que l'Eglise, instituée par le Christ, fût constituée dans l'Esprit Saint et organisée comme ce Corps du Christ désormais inséparable de Lui, en lequel Il vivrait et continuerait à illuminer le monde.

Le Christ dans l'Eglise, voilà l'objet de conscience immanent à la foi des fidèles. N'est-ce pas, en effet, ce que chacun des chrétiens a saisi dès les débuts ? La foi de ces débuts ne pourrait-elle se résumer ainsi : chacun sait qu'il possède tout dans le Christ, que le Christ est tout en tous, parce que le Christ est dans l'Eglise. La théologie de saint Paul ne s'applique-t-elle pas de façon persistante à mettre en lumière le *omnia in omnibus Christus ?* Et la doctrine du Corps mystique, en déployant déjà tant de richesses contenues dans le Christ tête et membres, n'insiste-t-elle pas sur le lien de toutes les ressources de salut dans et avec le même Christ. C'est en lui que

se révèle le Père parce qu'il est l'*Imago Dei invisibilis* (17). C'est en lui que tout est créé (18) ; en lui qu'habite toute plénitude (19) ; en lui que se fait toute réconciliation (20).

L'histoire du monde, à cette même époque des Apôtres, semble très nettement aussi graviter autour du Christ. Tout ce qui le précède l'annonce et tout ce qui suivra doit le donner et l'expliquer. Les discours de Pierre (21) et l'homélie d'Etienne (22) montrent cette convergence de tout le passé d'Israël vers le Sauveur. Et pour conclure son exhortation à la charité, Paul, dans sa lettre aux Ephésiens (23) rappelle la croissance de ce Corps du Christ dans la Vérité et la Charité.

Deux points se trouvaient donc fixés dans la conscience des premiers chrétiens : l'unité de l'objet de la croyance ; la réalité, la présence de cet objet dans l'Eglise. Il en est un autre, non moins vivement perçu par cette première génération de croyants et c'est l'incommensurable mystère de cet objet de foi. Tout est donné, tout est donné dans le Christ présent à l'Eglise, mais tout est donné comme une réalité transcendante, dont la conscience chrétienne n'a jamais fait le tour.

A tout propos cette vérité est rappelée aux fidèles par la prédication des Apôtres. Ils savent qu'ils sont les temples du Dieu vivant (24) ; que leur vie est cachée en Dieu avec le Christ (25) ; que tout don de perfection vient d'En-haut, du Père des lumières (26) et que l'Evangile, qui leur a été annoncé dans l'Esprit Saint, est un mystère profond où les anges désirent plonger leur regard (27). Ils savent donc aussi que la vérité, dont ils sont les dépositaires, doit croître en eux ou, ce qui revient au même, qu'ils doivent croître dans la vérité. Et voilà qui nous offre déjà un ensemble de déterminations précises concernant l'objet de conscience de l'Eglise à ses débuts. Unité de l'objet : le Christ dans l'Eglise ; présence de cet objet ; mystère exigeant toujours des recherches nouvelles en vue d'une possession toujours plus parfaite de la vérité.

Ces conditions de l'objet de conscience de l'Eglise restent les mêmes à travers tous les temps, est-il besoin de le dire ? Toute vérité dont la formulation apparaît comme une nouveauté au cours des siècles et que le Magistère consacre par un enseignement solennel, est centrée sur le Christ, Tête de l'Eglise.

---

(17) *Coloss.*, I, 15.
(18) *Ibid.*, 16.
(19) *Ibid.*, 19.
(20) *Ibid.*, 20.
(21) *Actes*, II, 22-36.
(22) *Ibid.*, VII, 2-54.
(23) *Ephés.*, IV, 15-16.
(24) *II Cor.*, VI, 16.
(25) *Coloss.*, III, 3.
(26) *Jac.*, I, 17.
(27) *I Petr.*, I, 12.

Dans le Christ, en effet, nous atteignons le mystère de Dieu et le mystère de l'homme. Le mystère de la vie des Personnes divines puisque, Fils éternel, il nous manifeste le Père que l'on connaît en le connaissant lui et le Saint-Esprit, son Esprit qu'il nous envoie. En lui nous touchons au mystère de la création dont il est l'auteur et le prototype. En lui toute la Rédemption nous est donnée et les conditions de cette Rédemption : Providence de salut, grâce, Incarnation et sacrements : tout se déploie à partir de lui, comme tout retourne vers lui. Car la destinée d'un chacun ne s'accomplit qu'en lui, par la configuration du membre de l'Eglise selon le Chef.

On voit donc bien qu'il n'est de vérité qui ne se trouve rattachée au Christ comme au centre qui l'explique. L'unité de l'objet de conscience de l'Eglise apparaît donc comme une condition de la vie de foi du chrétien. Et s'il reste à établir le rapport de chaque vérité avec ce foyer unique de lumière, c'est en tout cas par ce rapport que chaque vérité existe et qu'elle possède son intelligibilité. Car une autre caractéristique de l'objet de conscience de l'Eglise, nous l'avons dit, c'est qu'il est donné et que tout le développement du dogme s'obtiendra par la découverte de relations réelles de vérités, jusque-là ignorées bien qu'affirmées implicitement, avec ce mystère central du Christ dans l'Eglise.

Relations réelles : comprenons bien ceci. L'Immaculée Conception est une condition réelle de la maternité divine de la Vierge Marie. Même si, à ne considérer que l'ordre des nécessités logiques, le lien entre l'une et l'autre vérité apparaît tout contingent, en ce sens que Dieu pouvait ordonner autrement sa providence de rédemption, il n'en reste pas moins que réellement il a voulu et établi une connexion entre les deux privilèges. Et c'est cela qui importe. Car un objet donné en l'espèce : le Christ dans l'Eglise ne s'explique totalement que par la connaissance de toutes les réalités auxquelles il se trouve rattaché.

C'est à mettre en lumière ces liens réels que s'emploie l'Eglise quand elle définit un dogme, et, avant de chercher à dire comment elle y réussit, il nous faut regarder de plus près le sujet conscient qu'elle est.

2) *Le sujet conscient.*

Ce sujet conscient, ce sont tous les chrétiens, l'Eglise enseignante et Eglise enseignée étroitement unies, qui mènent une vie personnelle de pensée et de prière, tout cet ensemble qu'on nomme les membres du Corps mystique, en qui la grâce ne cesse d'exiger plus de vie et plus de lumière divine. Sujet éminemment dynamique, en qui l'arrêt de croissance dans la vérité comme dans la vie serait un recul. Ce sujet conscient, c'est encore et surtout, au dedans de chacun de ces croyants, le Christ lui-même, présent par la foi et par sa grâce. Le Christ qui, comme Révélateur et comme Sauveur, implante,

dans l'Eglise, toutes les exigences du don de soi aux hommes, c'est-à-dire d'illuminer toujours plus abondamment et d'animer toujours plus intensément tout le Corps dont il est la tête.

Et c'est le Saint-Esprit, qui fait l'unité du tout en harmonisant chacune des consciences avec la conscience du Chef.

Si l'on cherche donc à saisir le trait dominant de ce sujet conscient qu'est l'Eglise, il faudra bien admettre que celui-ci se caractérise par un double mouvement : celui d'un épanchement toujours plus intime du Christ lumière et vie dans l'âme des croyants, celui d'une recherche, toujours plus intense, du Christ par les croyants.

Le Christ travaille à rendre toutes les intelligences, qui l'ont accueilli, de plus en plus réceptives par rapport à la Vérité et le chrétien tend à s'identifier le plus activement possible avec le Christ source permanente d'intelligence.

Et ces deux mouvements se rencontrent et s'unifient dans le Saint-Esprit envoyé sans cesse à chacun des chrétiens pour y faire épanouir cette intelligence de tout ce que dit le Christ.

Ainsi voit-on comment l'Eglise est transfigurée par un effort soutenu à travers tous les siècles de son existence, en vue de se rendre plus intelligible le Mystère du Christ. Et cet effort ne s'exprime pas seulement par un désir méritoire qui resterait inefficace : les principes mêmes de sa conscience garantissent l'efficacité de cet effort qu'ils réalisent en elle.

Mais rendre toujours plus intelligible le mystère du Christ, c'est non seulement atteindre le Christ directement, en sa Personne, c'est découvrir toujours plus adéquatement toutes les connexions qu'Il a avec les réalités dont il est devenu, par son Incarnation, le centre. Expliquer le Christ c'est faire apparaître ces liens réels, quoique cachés encore, qui existent dès là que lui-même existe comme Verbe incarné, chef de l'Eglise. Le progrès dogmatique ne consiste en rien d'autre que cela.

Et pour décrire ce progrès, il nous faut maintenant considérer l'objet dans le sujet.

3) L'objet de conscience dans le sujet conscient.

Dans notre connaissance du réel, quand un objet de conscience est perçu par nous, il comporte une part d'intelligibilité objective, laquelle pourtant n'est jamais une exhaustion du réel connu. Ce que nous connaissons, nous le possédons vraiment, mais nous ne le possédons jamais adéquatement ([28]). L'hiatus qui existe entre un savoir objectif et une science adéquate constitue le ressort même de la spéculation scientifique. Tout progrès dans une science quelconque repose et sur une connaissance déjà établie et sur l'inadéquation de cette connaissance par rapport à l'intelligible perçu. L'objet

(28) C'est-à-dire selon la totalité de ses déterminations.

demeure donc toujours, en même temps que terme immanent à l'intelligence, une fin pour celle-ci. L'intellection parfaite consiste dans la possession par l'intelligence de la totalité de l'intelligible.

Dans le problème qui nous occupe, ces données inhérentes à la connaissance humaine se trouvent renforcées. L'objet, qui est au sens strict du mot un mystère, plus intelligible en lui-même que tout autre objet de connaissance, puisqu'il est la Vérité même, est, en vertu de sa transcendance, moins que tout autre objet, adéquatement perçu par nous.

Le Mystère apporte avec soi une évidence que les vérités naturelles ne suscitent pas toujours d'emblée, qu'elles ne suscitent jamais dans un degré égal, l'évidence de l'incommensurabilité de l'objet connu avec la conscience humaine qui le connaît. En même temps que perçu, il apparaît comme indéfiniment susceptible d'intelligibilité ultérieure. Et ceci a pour effet de tendre dans le sujet connaissant le ressort de l'intellection. La certitude de ne jamais posséder adéquatement la vérité connue stimule au fond des consciences le besoin de la recherche. Ce que l'on possède déjà, on sait qu'on ne le possède qu'imparfaitement et l'on a conscience, par ailleurs, que cet objet de connaissance comporte avec soi toutes les conditions de sa parfaite intelligibilité. Ces conditions sont données avec l'objet : il reste au sujet à les découvrir. Et comment procèdera-t-il dans cet effort de recherche ?

L'Eglise, sujet dynamique de connaissance dans ses affirmations explicites concernant les vérités à croire, affirme implicitement tout un ensemble de réalités qu'il nous faut analyser maintenant. Et tout d'abord elle affirme implicitement l'existence réelle de toutes les conditions de l'objet explicitement proposé à la croyance. Celui-ci est un, en effet, nous l'avons vu. Et cette unité organique qui le constitue enveloppe un ensemble de relations avec tout ce qui le fait exister comme avec tout ce qui l'explique parce qu'il en découle. En ce sens, il est nécessaire de dire que toute affirmation de l'Eglise contient un implicite *exercite*, mais cet implicite ne se présente pas dès l'abord, comme un concept inclus dans un autre concept, ni comme un concept contenu dans une image, ni comme une conclusion enveloppée dans les prémisses, mais comme une affirmation vécue au sein de toutes les affirmations. Et l'on comprend donc qu'un fidèle, adhérant dans l'Eglise à un article de foi proposé par celle-ci, affirme implicitement tout le reste qu'il ne connaît pas encore, mais qui, dans le réel, se trouve rattaché à ce qu'il croit déjà. On ne peut, en effet, admettre la valeur d'un objet quelconque de connaissance, sans poser, du même coup, implicitement toutes les conditions de cet objet.

De plus, dans chacune de ses affirmations explicites, l'Eglise affirme implicitement sa propre tendance, son propre mouvement vers la parfaite intellection du mystère. Celle-ci est, en effet, la fin même

de l'Eglise en marche vers la lumière parfaite. Il ressort de là que l'Eglise, sujet conscient dont nous avons décrit plus haut les éléments constitutifs — les chrétiens, pasteurs et fidèles, unis au Christ dans le Saint-Esprit — bénéficie d'une puissance perpétuelle de synthèse. Comme toute intelligence humaine est un pouvoir de synthèse du réel, ainsi, à un niveau transcendant et divin, l'Eglise est douée d'une faculté de synthèse des données surnaturelles. Synthèse qui s'opérera en référant tout objet perçu à la fin même du sujet connaissant. Cette faculté l'Eglise n'en est jamais dépourvue, elle ne cesse jamais de l'employer, parce que le Saint-Esprit ne cesse jamais de lui être envoyé.

Pouvoir de synthèse des données révélées, l'Eglise, disions-nous, exerce toujours ce pouvoir. Et comment l'exerce-t-elle ? Pour répondre à la question, il faut déterminer le rapport qui unit l'implicite vécu en chacune des affirmations de l'Eglise à l'objet de conscience explicitement affirmé par elle. L'implicite vécu, c'est l'affirmation de sa tendance vers la parfaite possession du Mystère et l'affirmation de toutes les conditions de son objet de conscience. Celles-ci sont données en même temps que son objet. Elles existent donc dans l'Eglise, non pas dans sa conscience claire, mais dans ce que nous pourrions appeler son subconscient. Car l'Eglise, sujet sensitivo-rationnel en même temps qu'humano-Divin, comporte une part de vie réelle subconsciente. Que l'on songe, par exemple, à toute la vie de la grâce sanctifiante, avec ses accroissements indéfinis que l'Eglise porte en elle et dont elle ne peut mesurer l'intensité. Elle peut nous dire qu'un sacrement reçu, dans les conditions requises à sa validité et à son fruit, produit nécessairement la grâce, mais elle ne peut nous garantir la présence dans un chrétien déterminé de cette grâce. Et le chrétien en état de grâce bénéficie de ce bien sans le percevoir. Cet état est réel, il est vécu en deçà de la conscience claire de l'Eglise.

Et ce qui vient d'être dit de la grâce peut être étendu aux réalités que l'Eglise porte en elle parce qu'elles se rattachent à son objet de conscience : le Christ présent en elle. Or tout ce subconscient que l'Eglise porte en elle, auquel elle adhère sans le connaître encore explicitement et qui l'enrichit comme une donnée vécue, sans cesse présente à son mystère, tout ce subconscient est de l'intelligible *en puissance*, noué, par sa vie même, à ce qui, en elle, est déjà intelligible *en acte*. Et c'est le passage de cet intelligible *en puissance* à l'état d'intelligible *en acte* qu'il nous reste à décrire.

Les conditions de possibilités absolues de ce passage à l'acte ont été suffisamment indiquées dans ce qui précède. Un intelligible *en puissance* est de soi apte à devenir intelligible *en acte* s'il est assumé par un sujet capable de l'actuer. Or le sujet ici ce n'est pas la seule conscience des chrétiens, mais c'est cette conscience unie à la conscience du Christ dans et par le Saint-Esprit. Toutes les

conditions se trouvent donc réalisées qui rendent possible l'actuation de l'implicite. Le Christ en qui tout le Mystère subsiste dans la plénitude de la lumière, dont l'intelligence parfaite pénètre adéquatement toute vérité, le Christ ne cesse d'agir dans la conscience de ses membres, par le principe tout efficace de clarté qu'est le Saint-Esprit.

Quant aux conditions prochaines de cette actuation, elles peuvent être décrites selon ce que l'histoire nous montre dans la genèse d'un dogme et suivant l'analogie avec l'acte de connaissance du sensitivo-rationnel. Tout comme l'intelligence humaine obéit à la lumière des premiers principes pour discerner le vrai du faux, ainsi l'Eglise obéit à la lumière du Saint-Esprit pour discerner ce qui est révélé de ce qui ne l'est pas. Soumission à la lumière qui entraîne une illumination progressive du mystère présent en elle.

Dans cet effort en vue de l'explicitation du révélé, l'Eglise entière est engagée. L'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée, la piété des fidèles et les travaux des théologiens, les controverses mêmes avec les hérétiques acheminent peu à peu, et par des voies diverses, les intelligences vers la définition de la vérité divine. Nombreuses et très variées sont, en effet, les formes que revêt cette activité de l'Eglise dans sa marche vers une proclamation solennelle de la vérité. L'initiative n'est pas nécessairement toujours, en cette matière, le fait de l'autorité. Elle peut être aussi, elle sera même souvent due à la piété des fidèles sous le contrôle vigilant du Magistère, lequel tranche la question de la convenance ou de la non-convenance de certaines formes nouvelles de dévotion avec les exigences de la vie de foi. La piété des fidèles affirme par exemple la toute pureté de Marie. Elle est incomparable, plus sainte que toute créature, puisqu'elle est Mère de Dieu. L'Eglise saisit, dans l'Esprit Saint, que cette affirmation est hautement convenable : elle encourage tout ce qui peut aider à répandre cette vérité. La piété des fidèles fait un pas de plus, elle déclare : Mère du nouvel Adam, en qui réside la Vie en plénitude, Marie dépasse en sainteté la femme du premier Adam, avant sa chute. Et l'Eglise juge que c'est encore très vrai. Marie n'a donc pas le péché originel, proclame encore la dévotion des fidèles. Et l'Eglise accepte cette vérité. On peut donc établir une fête en l'honneur de l'Immaculée. L'Eglise tolère l'institution de cette fête. Mais, une fête suppose un office et une liturgie : l'Eglise composera cet office et consacrera la fête par une liturgie appropriée au mystère. Peu à peu la dévotion s'étend : de locale qu'elle était au début elle gagne progressivement toute la société chrétienne. Puis vient enfin la demande réitérée d'une proclamation solennelle du dogme de l'Immaculée Conception. Et après les enquêtes d'usage, après des controverses, l'Eglise, guidée par le Saint-Esprit, met le couronnement à la dévotion catholique en définissant que la Vierge, dès le premier instant de sa conception, en vertu d'un privilège unique accordé en prévision des mérites de son Fils divin, fut exempte du péché originel.

Tout ceci, qui s'élabore à longueur de siècles, s'établit par le concours d'une double activité dans l'Eglise. Activité de synthèse qui s'élabore par la vie de piété à partir des données de la foi. Il n'y a rien là qui puisse étonner. L'intelligence humaine est essentiellement fonction synthétique : elle rapproche, compare, unit ou rejette les éléments qu'elle se rend intelligibles. Ces éléments, elle les puise dans l'immense réservoir qu'est la vie, où les données de conscience claire se trouvent mêlées à une infinité d'autres qui n'ont pas encore trouvé le chemin de la lumière. L'Eglise, plus que tout autre sujet connaissant est, nous l'avons dit, douée de cette fonction de synthèse. Sans cesse activée au dedans, par l'actuelle présence de l'Esprit qui provoque la recherche et dirige toute l'action vitale des croyants, cette fonction de synthèse puise dans l'incommensurable mystère du Christ présent dans l'Eglise, du Christ auquel chaque chrétien a fait une adhésion totale par une foi englobant tout le connu et l'inconnu.

Par ailleurs, comme l'intelligence pour juger se sert du principe de contradiction qui est sa lumière et qu'elle applique en chacune de ses affirmations aux données synthétisées par l'entendement, ainsi l'Eglise bénéficie de cette lumière qui lui vient de l'Esprit Saint, qui forme en elle le « *sensus Christi* » et grâce à quoi elle juge de la conformité ou de la non convenance des synthèses opérées par l'effort de recherche de ses membres avec le dépôt de la Révélation qu'elle porte en elle.

Ainsi, voit-on comment, d'une part, un mystère infini qui existe dès les débuts et intégralement dans l'Eglise, par la présence en elle du Christ, tend de soi à s'expliciter. Car il est un intelligible non encore pleinement intelligé, déposé dans un organisme vivant et doué de conscience. Et l'on voit, d'autre part aussi, comment un sujet conscient, l'Eglise, mû par un dynamisme qui lui vient de l'Esprit Saint, s'efforce de se rendre intelligible ce mystère où s'alimente sa vie.

La rencontre de ces deux exigences, et leur harmonie, fait jaillir la lumière qui définit la Vérité. Et l'on comprend qu'il puisse en être ainsi. C'est le même Christ centre de tout le mystère chrétien qui vit dans toute l'Eglise et dans chacune des consciences et c'est le même Esprit qui maintient dans l'Eglise tout le dépôt révélé, y appliquant sans cesse toutes les consciences qu'il tient unies au Christ.

Mais, dira-t-on peut-être, de ce qui a été dit on peut saisir comment la vérité se fait explicite. Mais, en décrivant ainsi le progrès dogmatique, ne risque-t-on pas de compromettre l'identité substantielle et inchangée des données de la révélation ? Nous devons croire deux choses : qu'il y a progrès dogmatique et que ce progrès est celui d'une même vérité. L'explication fournie plus haut ne contredit-elle pas l'identité foncière de la vérité à travers tous ses progrès ?

A cette objection nous répondons par les deux considérations suivantes : ce qui distingue la révélation chrétienne, close dès l'âge apos-

tolique, des révélations surnaturelles qui ont précédé, c'est que, dans la révélation chrétienne, tout le mystère est donné comme une réalité présente et inchangée : le Christ dans l'Eglise.

Ce donné réel, même avant d'être explicitement formulé en articles de foi, se trouve néanmoins dans l'Eglise, puisqu'il n'est pas une formulation de dogme qui n'exprime ou une condition, ou un aspect de la vie du Christ et de la vie de l'Eglise. Une fois admise la personnalité de cette Eglise dont saint Grégoire nous rappelait l'unité, l'identité substantielle de la vérité révélée se voit du coup garantie. Qu'un enfant prenne peu à peu conscience des premiers principes qu'il appliquait dès l'éveil de sa raison en tous ses jugements élémentaires, cela ne suppose nullement que la vérité soit changée. Il découvre ce qui était déjà présent à sa raison, sans qu'il en ait eu conscience. De même, que l'Eglise prenne progressivement conscience de ce qu'elle est, le Corps mystique du Christ, indéfectiblement lié dans l'unité du Saint-Esprit au Christ vivant en lui, voilà qui n'exige nullement qu'elle soit autre, ni que soit ajouté quoi que ce soit au mystère qu'elle porte en elle dès ses origines.

Une autre considération nous est inspirée par les vues mêmes de saint Thomas qui cherche à établir le développement du dogme à partir de vérités contenues *en puissance* dans d'autres vérités. Qu'une vérité existe *en puissance* dans une autre ne signifie pas nécessairement qu'elle y soit à la manière d'une conclusion contenue dans les prémisses, ni, nous avons eu l'occasion de le dire, comme une idée dans une image. Elle s'y trouve aussi, elle s'y trouve même, dirions-nous d'abord, comme une affirmation implicite dans une ou dans plusieurs affirmations explicites.

Or, tout ce réel implicite posé en chacune des affirmations de l'esprit humain, celui-ci peut, au moyen de la réflexion sur son objet de conscience et sur les conditions de cet objet, l'expliciter. Il le peut, parce que toutes ces conditions, tout ce réel, se trouve posé, est présent en chacune des affirmations. Ce qu'il traduit alors en jugements élicites ne constitue pas à proprement parler des vérités nouvelles, mais des énoncés distincts de vérités qu'il possédait et qu'il affirmait. Ces vérités étaient intelligibles *en puissance* ; elles sont devenues, par la réflexion, intelligibles *en acte*.

Pourquoi l'Eglise, personne vivante, animée de cette conscience que nous avons décrite plus haut, serait-elle dépourvue d'un même pouvoir de réflexion ? Pouvoir de réflexion en vertu duquel elle réussit à traduire en termes explicites des affirmations vécues par elle durant des siècles et réellement contenues dans son *Credo* initial. Ainsi en arrive-t-elle à formuler des dogmes. Ceux-ci mettent en lumière les ressources inépuisables de sa foi au Christ présent à toutes ses affirmations et qui contient infiniment plus que ce qu'en peut percevoir d'emblée sa conscience claire.

Fr. TAYMANS, S. I.

LE TRIOMPHE ESCHATOLOGIQUE DE JESUS
d'après quelques textes isolés des Evangiles (1)

L'attente du triomphe du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme est certainement l'une des pensées maîtresses de nos Evangiles. On comprendrait très imparfaitement la prédication de Jésus, si on n'y voyait qu'un ensemble de données dogmatiques ou de préceptes moraux, en faisant abstraction de cette grande espérance qui confère au message évangélique un caractère si vivant et si prenant : « Le temps est accompli et le Règne de Dieu est proche ; repentez-vous et croyez en l'Evangile » (Mc, I, 15).

Encore est-il qu'il faut interpréter correctement, sans la fausser ni l'exagérer, la portée eschatologique de l'enseignement du Sauveur. On ne saurait admettre, par exemple, la position de J. Weiss qui, dans son désir de réagir contre les conceptions trop exclusivement morales du Règne, en vient à considérer les affirmations évangéliques sur sa présence actuelle comme des hyperboles prononcées à des heures privilégiées d'enthousiasme prophétique, et qu'on fausserait en les prenant à la lettre (2). Encore plus contestable est le jugement de A. Schweitzer qui, sous prétexte de mettre au centre de la prédication de Jésus l'idée de la proximité du Règne, rejette tous les textes qui le décrivent comme une réalité actuelle (3). D'autant plus étonnant est un tel parti-pris que déjà dans l'Ancien Testament, où se rencontrent les bases de la doctrine du Règne de Dieu, sinon l'expression évangélique elle-même (4), l'affirmation « Dieu est Roi » exprime tantôt une vérité de tous les jours (*Ps.*, XXII, 29 ; CIII, 19 ; CXLV, 11 ; Dan., III, 33, Vulg., 100 ; IV, 31), tantôt l'objet de la grande attente eschatologique (Is., XXIV, 3 ; LII, 7 ; Abdias, v. 21 ; Mich., IV, 7 ; Zach., XIV, 9 ; *Ps.*, XCIII, 1 ; XCV, 3 ; XCVI, 10 ; XCVII, 1 ; XCVIII, 8 ; XCIX, 1...). En effet Jahweh est Créateur et donc *de iure* Roi du monde entier, et cependant *de*

(1) Cette étude fait partie d'un travail d'ensemble consacré au problème eschatologique dans les Evangiles. Elle a été précédée par deux articles : l'un de la *Revue biblique* (oct. 1948 et janv. 1949) : *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36* ; l'autre des *Recherches de Science religieuse* (oct. 1948) : *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII, 20-XVIII, 8.* De plus la présente monographie est l'introduction logique à une autre consacrée à Matth., XXIV-XXV qui doit paraître dans la *Revue biblique.*

(2) *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Goettingue, 1900, p. 89 sq.

(3) *Die Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* Tubingue, 1913, p. 390 sq.

(4) Cfr Bousset-Gressmann, *Die Religion des Judentums,* Tubingue, 1926, p. 214-215 ; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde,* Tubingue, 1934, p. 166 ; A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament,* Paris, 1948, p. 32-34, 37-44.

facto il ne règne que sur le petit peuple choisi, et encore d'une manière très imparfaite. C'est cette double signification actuelle et eschatologique qu'il faut attribuer à la vision célèbre, où Isaïe (VI) contemple la souveraineté de Jahweh sur l'univers, texte fondamental dans la désignation de Jahweh comme Roi (5). Si sous l'ancienne Loi, qui n'est qu'une ère de préparation, le Règne de Dieu n'est pas purement eschatologique et est déjà une réalité du présent, à combien plus forte raison doit-il en être de même dans le Nouveau Testament.

Aujourd'hui fort heureusement plusieurs critiques indépendants reconnaissent volontiers que le message évangélique n'est pas uniquement tourné vers l'avenir, et qu'avec la venue du Christ sur la terre le Règne de Dieu est déjà d'une certaine manière arrivé (6) ; même Marc I, 15 cité plus haut pourrait avoir ce sens, selon certains auteurs (7). H. C. Dodd va jusqu'à dire que la présence actuelle du Règne est ce qu'il y a dans la doctrine du Maître de plus clair, et aussi de plus caractéristique, car la doctrine et les prières juives de l'époque n'offrent rien de comparable (8). Dans son livre sur les Paraboles (*Die Gleichnisse Jesu,* Zurich, 1947, p. 75 sq.), J. Jeremias montre admirablement comment en la personne même de Jésus s'ouvre pour l'humanité l'ère du salut définitif : c'est le temps des noces (Mc, II, 19), de la moisson (Mt., IX, 37-39), du vin nouveau (Mc, II, 22 ; cfr *Gen.,* XLIX, 11-12 ; Isaïe, XXV, 6...) ; c'est l'époque où un nouveau cosmos remplace comme un manteau neuf le vieux monde usé (Mc, II, 21 ; cfr *Hébr.,* I, 10-12), où la mort a perdu son aspect terrifiant et n'est plus qu'un sommeil (Mc, V, 39). Les prophéties se réalisent (Mt., XI, 5-6 ; Lc, IV, 17-21...), le Père donne à qui les demande les biens messianiques (Mt., VII, 11 ; Lc, XI, 13) : c'est cet objet précis qu'a la prière toujours exaucée ; le péché est pardonné ; les puissances mauvaises, la maladie et la mort sont déjà en

---

(5) Cfr O. Eissfeldt, *Jahwe als König,* dans *Zeitschr. für die alttest. Wissensch.,* 1928, p. 91 sq. ; *Suppl.* au *Dict. de la Bible,* art. *Isaïe,* col. 652.

(6) H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus,* Gütersloh, 1931, p. 27 sq. ; W. G. Kümmel, *Die Eschatologie der Evangelien,* Leipzig, 1936, p. 11 sq., etc.

(7) Un certain nombre de commentateurs proposent en effet de traduire ἤγγικεν par « est arrivé » (« le Règne de Dieu est là »). Cfr Lagrange, *Saint Marc*[6], 1942, p. 16 ; Joüon, dans les *Rech. Sc. Rel.,* 1927, p. 238 ; Preisker, dans le *Theol. Wört.* de Kittel, II, p. 330 ; Dodd, *The Parables of the Kingdom,* Londres, 1946, p. 44 sq. ; J. Bonsirven, *Les enseignements de Jésus,* Paris, 1946, p. 43. Cependant cette interprétation vient d'être contestée par W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung,* Bâle, 1945, p. 9-13. Les arguments invoqués par cet exégète sont les suivants : on ne trouve aucune attestation profane de ἐγγίζειν au sens d'« arriver » ; celles qu'offrent les *Septante* sont rares et imposées par le contexte ; enfin partout ailleurs dans les Evangiles, même en Mt., XXI, 34 et XXVI, 45, le verbe ἐγγίζειν signifie « approcher ».

(8) *The Parables of the Kingdom,* p. 49 ; cfr aussi R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn,* 1934.

principe vaincues. Bref le plan divin touche enfin à son achèvement, car Jésus est le Sauveur eschatologique (Dodd parle d'« eschatologie réalisée »), comme le montrent assez les titres qu'il prend : il est le Médecin (cfr Osée, XIV, 5 ; Jér., III, 22...), le Pasteur (cfr Ez., XXXIV), le constructeur d'un nouvel édifice (Mc, XIV, 58 ; Mt., XVI, 18 ; cfr Isaïe, XXVIII, 16-17). Certes la consommation est encore à venir, mais, en dépit des apparences contraires, elle est d'ores et déjà assurée, ainsi que l'affirment les paraboles du grain de sénevé, du levain, de la semence qui croît toute seule, et peut-être aussi la parabole du semeur, s'il est vrai que son but premier est d'opposer à l'échec partiel du semeur le succès final du labeur accompli (cfr *die Gleichnisse*, p. 112). Les exigences si impérieuses de conversion totale et immédiate proclamées par le Christ ne s'expliquent bien que parce que la crise décisive est désormais ouverte dans l'histoire divine de l'humanité. On ne saurait exagérer la portée de cette constatation : le seul fait que Jésus fait partiellement du Règne un objet d'expérience pour son entourage montre assez jusqu'à quel point il récuse à ce sujet les fantaisies apocalyptiques.

Au fond on aurait toujours dû s'accorder sur ces données fondamentales, et la difficulté est moins de reconnaître le double caractère présent et futur du Règne que de préciser le sens exact des textes proprement eschatologiques : que veut dire Jésus, quand il prophétise la venue future du Règne ou du Fils de l'homme glorifié ? Telle est la question cruciale, question obscure et qui n'a pas encore reçu de solution d'ensemble pleinement satisfaisante. Déjà nos précédentes recherches sur Mc, XIII et Lc, XVII, 20-XVIII, 8 ont essayé de faire prévaloir à ce sujet des points de vue nouveaux. Leur faisant suite, la présente étude se propose d'éclairer quelques textes isolés des Evangiles, dont l'exégèse est particulièrement discutée : Mt., X, 23 ; XVI, 27-28 et par. ; XIX, 28 et par. ; XXIII, 37-39 et par. ; XXVI, 64 et par. ; Joan., XXI, 22-23.

*
* *

La première mention par les Synoptiques du triomphe eschatologique du Fils de l'homme se rencontre dans la série d'instructions qu'au chapitre X de Matthieu Jésus donne aux Douze en vue de leur action en terrain juif. Comme l'a montré Lagrange, tandis que la première partie du discours (v. 5-16) vise leur apostolat actuel, la seconde section (v. 17-23), qui a dû être prononcée en des circonstances différentes et qu'on retrouve partiellement dans le discours sur la ruine du temple tel que le rapportent Marc (XIII, 9-13) et Luc (XXI, 12-19), envisage une perspective plus éloignée et a trait aux persécutions dirigées contre les prédicateurs de l'Evangile après la mort du Sauveur. La synagogue et les princes païens s'acharneront alors contre les apôtres, mais ceux-ci ne devront pas se décourager :

« Lorsqu'on vous persécutera dans une ville, fuyez dans une autre. Car en vérité je vous le dis, vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël que le Fils de l'homme sera venu » (X, 23).

Il faut d'abord fixer dans le sens de l'expression « vous n'aurez pas achevé les villes d'Israël ». Le verbe τελέω, qui correspond à l'hébreu « kâlâh », a une signification assez imprécise, et on doit pour l'interpréter se référer au contexte. Beaucoup comprennent : vous n'aurez pas terminé votre œuvre missionnaire auprès des cités d'Israël, vous ne les aurez pas converties. K. Weiss (9) propose l'explication suivante : au lieu de s'exposer à un martyre qui serait inutile, les disciples doivent prendre la fuite lors de la persécution, puisque les villes d'Israël se fermeront à la prédication de l'Evangile ; le conseil de fuir serait motivé par la non-conversion du peuple élu, et K. Weiss souligne que Jésus fait ailleurs la même recommandation de ne pas poursuivre le travail apostolique jusqu'à la mort en cas d'obstination probable (Mt., VII, 16 ; X, 12 sq.). De son côté W. G. Kümmel soutient que seule la traduction : « vous n'aurez fini votre tâche » est défendable philologiquement (10). Klostermann se demande si ce n'était pas là le sens primitif (11). En réalité il n'y a pas lieu de distinguer entre sens primitif et sens actuel du logion, et c'est en vain que Kümmel essaie de montrer que X, 23a (lorsqu'ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre) n'est pas l'introduction authentique à X, 23b. Si l'on tient compte du lien étroit qui existe entre ces deux demi-versets, le second semble devoir se comprendre ainsi : vous n'aurez pas épuisé les villes d'Israël comme lieux de refuge, vous ne les aurez pas toutes parcourues dans votre fuite. Cette dernière interprétation s'imposerait presque, si on pouvait regarder comme certaine la leçon plus longue d'Origène et de Tatien, que le P. Lagrange n'hésite pas à adopter ; deux fois serait donné l'avis de fuir : « lorsqu'ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre, et s'ils vous chassent de celle-là, fuyez dans une autre ».

Que signifie dans ce passage la venue du Fils de l'homme ? La plupart des auteurs non catholiques, et même quelques auteurs catholiques croient qu'il s'agit ici du jugement dernier. D'après A. Schweitzer (12), Jésus voudrait dire qu'il ne s'attend plus à revoir les apôtres en ce monde, car la consommation finale doit avoir lieu avant leur retour. Cette opinion extrême vient d'être reprise par M. Werner (13). Selon l'ensemble des critiques indépendants, le Maître n'exclut pas

(9) *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit und Eschatologie Jesu Christi,* Munster-en-W., 1916, p. 189 sq.
(10) *Verheissung und Erfüllung,* p. 35.
(11) *Das Matthäusevangelium,* Tubingue, 1938, p. 89.
(12) *Geschichte der Leben-Jesu Forschung,* p. 405 sq.
(13) *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlicht dargestelt,* 1941, p. 71 sq. ; du même auteur : *Schweizerische Theol. Umschau,* 12, 1942, p. 49 sq.

la possibilité du retour de ses disciples auprès de lui avant la fin du monde, mais il affirme que celle-ci précédera l'achèvement de leur mission en terre d'Israël (14). W. Michaelis fait dire à Jésus que les apôtres ne doivent pas s'entêter à vouloir convertir les juifs hostiles, car leur conversion ne s'achèvera qu'au dernier jour (15). Mgr Batiffol (16) pense pareillement que le Christ prédit ici la persistance du peuple élu dans son endurcissement jusqu'à l'heure du jugement général. Knabenbauer est du même avis (17), et il propose de voir dans les villes d'Israël toutes les cités qui comptent des juifs comme habitants (Rome, Alexandrie...), même si elles se trouvent en dehors de la Palestine. G. D. Kilpatrick (*The Origins of the Gospel according to St Matthew*, Oxford, 1946, p. 119) vient de reprendre, dans un tout autre esprit, une explication du même genre ; il ajoute que Mt., X, 23 doit être lu à la lumière de passages tels que *Act.*, VIII, 1-4 ; IX, 1 sq. ; XI, 19-21, et aussi à la lumière de la coutume qu'avait saint Paul dans ses voyages de visiter d'abord les synagogues juives.

Il serait trop long de réfuter une à une ces opinions, et d'autres encore qu'on pourrait énumérer. Leur tort commun est de supposer acquise l'identification de la venue du Fils de l'homme avec la Parousie finale, identification qu'il faudrait démontrer. Dans l'Ecriture, la « venue » de Dieu signifie toute intervention spéciale de sa part, qui certes peut être accompagnée d'une théophanie et de miracles, comme au Sinaï, à la Pentecôte, mais qui peut aussi être invisible et s'incarner dans des événements historiques ordinaires, comme quand il est dit chez les prophètes que Dieu vient juger une nation, parce qu'elle éprouve des calamités qu'on interprète comme un châtiment du ciel. Or il est remarquable que le Nouveau Testament parle de la venue du Fils de l'homme, de son « jour », exactement comme l'Ancien Testament parle de la venue et du jour de Jahweh (18). Disons tout de suite que nous regardons comme invraisemblable l'hypothèse formulée par O. Cullmann (19) selon laquelle la venue du Fils de l'homme de Mt., X, 23 coïnciderait avec sa passion et sa résurrection, commencement du Règne de Dieu. Jésus mettant son retour en liaison étroite avec l'endurcissement de ses compatriotes, il est tout indiqué de faire appel à Luc, XVII, 22-37, qui parle lui aussi d'une manifestation du Christ comme conséquence de l'obstination des juifs et du rejet du Messie par « cette génération » (v. 24-25) ; cette venue du Fils de l'homme, mentionnée par le troisième évangile, n'est autre que la ruine de Jérusalem considérée comme souvent ailleurs (Lc, XIII,

(14) Cfr par ex. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, p. 37.
(15) *Der Herr verzieht nicht die Verheissung*, 1942, p. 63 ; *Irreführung der Gemeinden ?*, 1942, p. 18 sq., 29 sq.
(16) *L'enseignement de Jésus*, Paris, 1905, p. 289-290.
(17) *Evangelium secundum Matthaeum*, Paris, 1892, in h.l.
(18) *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit*, p. 148-158.
(19) *Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi*, 1942, p. 37, 40.

34-35 ; XIX, 41-44 ; XXIII, 28-31, et avant tout Mc, XIII et par.) sous l'aspect d'un jugement divin et comparée pour cette raison au déluge et à la destruction de Sodome (v. 28-30) ([20]).

Si telle est la portée de Luc, XVII, 22-37, tel doit être pareillement le sens de Mt., X, 23 : plutôt que de s'exposer témérairement à la mort, les apôtres et en général tous les disciples du Christ doivent se réfugier d'une ville dans l'autre pour échapper à l'hostilité des Juifs ; ils n'auront pas parcouru dans leur fuite toutes les cités d'Israël que déjà le Fils de l'homme sera de retour pour punir celles-ci de leur incrédulité. On pense tout naturellement à la vengeance prompte (ἐν τάχει) promise par Jésus à ses disciples dans la parabole du juge et de la veuve (Lc, XVIII, 1-8), ou encore à cette « rédemption » que (selon Lc, XXI, 28) doit être pour les disciples le châtiment de Jérusalem ([21]). On notera que cette intervention du Christ Juge est liée à sa manifestation comme incarnation du Règne de Dieu. Ainsi que le note Dodd (*The Parables,* p. 78), le Règne de Dieu, qui signifie en premier lieu l'affirmation active de sa souveraineté parmi les hommes, s'accompagne nécessairement de la destruction du péché ; la venue du Règne, en soi le bienfait par excellence, est en même temps un jugement. Et si Jésus apporte le Règne de Dieu en sa personne même, il est inévitable que le rejet de son message par le monde juif soit suivi d'un jugement de condamnation.

Il ne sera pas inutile de mentionner une interprétation assez différente, qui ne manque pas d'une certaine vraisemblance. Très justement le P. Lemonnyer ([22]) note que dans Daniel, VII, l'apparition d'un « fils d'homme » sur les nuées du ciel signifie avant tout l'instauration sur le monde entier du règne messianique, qui succède aux empires païens symbolisés par les bêtes. Il se pourrait que Jésus, en Mt., X, 23, fasse allusion à ce texte : dès lors son retour ne serait pas à proprement parler le jugement de condamnation du peuple

---

(20) Cfr *Rech. Sc. Rel.,* oct. 1948 : *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme d'après Luc XVII, 20 - XVIII, 8.*

(21) Très originale est l'explication de Mt., X, 23, proposée par F. Busch : *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie ; Markus 13 neu untersucht,* Gütersloh, 1938, p. 134-135. Cet auteur rapproche Mt., X, 23 de Mc, XIII, 30. Le sens de ce dernier passage serait, selon lui, le suivant : l'établissement du Règne de Dieu (distinct de la Parousie glorieuse) prendra place avant que ne passe la génération pécheresse, contemporaine de Jésus ; cela veut dire que, loin de présupposer la restauration messianique du peuple élu, comme on pouvait le penser d'après l'A.T., cet établissement aura lieu au cours de l'existence même de la race juive incrédule. Pareillement Mt., X, 23 signifierait : la venue du Fils de l'homme n'est pas liée au « rassemblement » messianique des Juifs, mais elle se fait sans ce rassemblement, et même au sein des épreuves et des tribulations, et dans la lutte contre le peuple choisi obstiné. Cette opinion se rattache à une interprétation nouvelle de Mc, XIII ; celle-ci serait parfaitement compatible avec le dogme catholique, mais, critiquement parlant, elle ne paraît pas acceptable. Cfr les critiques formulées contre cette thèse par W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung,* p. 56-57.

(22) *Dict. Apol. Foi Cathol.,* art. *Fin du monde,* col. 1924.

élu, mais l'extension du Règne de Dieu aux Gentils, qui dans les paraboles est souvent donnée comme contrecoup du châtiment de l'incrédulité juive (vignerons homicides, invités au festin...) ; dans ce cas, il serait préférable de donner à τελέω le sens de « terminer la tâche apostolique » ; Jésus voudrait dire : consolez-vous, vous n'aurez pas achevé de convertir les villes d'Israël que déjà le Fils de l'homme sera de retour pour instaurer son règne sur l'univers. Cependant, à cause de l'analogie avec Lc, XVII, l'autre exégèse nous paraît plus probable.

On a objecté, il est vrai, qu'au moins deux apôtres (les deux Jacques) ont été martyrisés en Terre sainte, et que Pierre n'a échappé à pareil destin qu'en quittant la Palestine (23). De son côté, Zahn (24) soutient que cette promesse de ne pas manquer de lieu de refuge fut formellement contredite pendant la guerre juive, en l'an 66, quand les apôtres furent chassés de Judée et les chrétiens obligés de se retirer en terre païenne à Pella, à l'est du Jourdain (Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, 5, 3 ; Epiph., *Haer.*, XXIX, 7 ; XXX, 2) ; il en conclut que l'évangile de Matthieu a dû être composé avant cette date (25). En réalité ces objections n'ont aucune portée : d'une part en effet Jésus lui-même vient d'annoncer qu'il y aura des martyrs parmi ses disciples (X, 21-22) ; d'autre part, comme l'observe Mc Neile (26), le départ de la communauté chrétienne pour Pella ne fut pas dû à la persécution religieuse ; commandé, selon Eusèbe, par une révélation, qui elle-même n'était sans doute qu'une « détermination plus précise » (Lagrange) d'autres paroles du Sauveur (Mc, XIII, 14 sq. et par.), il fut motivé par l'approche des armées ennemies.

*
* *

A la suite de la confession de Césarée de Philippe et immédiatement avant la scène de la Transfiguration, on trouve chez les trois Synoptiques un passage eschatologique très important, qui dans Marc est ainsi conçu : « *Car celui qui aura rougi de moi et de mes paroles au sein de cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme lui aussi en rougira, quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. Et il leur disait : En vérité, je vous le dis, il y en a ici parmi les personnes présentes qui ne connaîtront pas la mort avant d'avoir vu le Règne de Dieu venu avec puissance* » (VIII, 38 et IX, 1 ; cfr Mt., XVI, 27-28 ; Lc, IX, 26-27). Il nous faut d'abord expliquer chacun de ces versets pris séparément, et ensuite leurs rapports mutuels, littéraires et théologiques.

---

(23) K. Weiss, *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit*, p. 187 sq.
(24) *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig, 1905, p. 404.
(25) *Ibidem.*
(26) *The Gospel according to St Matthew*, Londres, 1915, p. 142.

Le premier verset sur la venue du Fils de l'homme dans la gloire de son Père est la conclusion d'une instruction où le sort du chrétien est étroitement associé à celui de Jésus : Jésus souffrira et sera mis à mort : pour être son disciple, on doit être disposé à pâtir, et, s'il le faut, à sacrifier sa vie ; la mort du Christ doit être suivie de sa résurrection : de même « celui qui perdra sa vie à cause du Christ et de l'évangile la sauvera » ; par contre quiconque aura rougi du Christ et de ses paroles, à cause évidemment de la vie humble et toute de renoncement où ils nous engagent, n'aura aucune part au triomphe eschatologique de Jésus : le Maître alors « rougira » de lui, c'est-à-dire qu'il refusera de le reconnaître pour son disciple. Le texte parallèle de Luc (IX, 26) est à peu près semblable à celui de Marc ; celui de Matthieu (XVI, 27) est assez différent et n'exprime que l'idée générale de jugement « selon les œuvres », mais Mt., X, 33 offre l'équivalent de Mc, VIII, 38.

S'appuyant sur une prétendue opposition que l'on observerait dans Mc, VIII, 38 et Lc, IX, 26 entre la personne de Jésus et celle du Fils de l'homme : « Celui qui aura rougi de moi, le Fils de l'homme rougira de lui », J. Weiss soutient ([27]) que Jésus ne s'est jamais formellement identifié avec le « fils d'homme » messianique de Daniel, qui doit apparaître en triomphateur sur les nuées du ciel ; l'identification aurait été opérée par la tradition postérieure, qui seule explique la forme de Mt., X, 33 (« moi aussi je le renierai ») et tous les textes du même genre ; en réalité le titre glorieux de Fils de l'homme aurait été pour Jésus pur objet d'espérance eschatologique. D'autres critiques, en particulier R. Bultmann ([28]), rééditent la même affirmation. On ne peut la soutenir, si on accorde quelque valeur historique au témoignage des évangélistes, car il est clair qu'ils n'ont eu aucune idée de cette distinction : Mc, VIII, 38, par exemple, ne se comprend bien, d'après le contexte, que si Jésus est déjà le Fils de l'homme ; le sens n'est pas, comme le prétend J. Weiss, que quiconque aura rejeté Jésus sera condamné par un personnage plus grand que Jésus ; le Maître déclare bien plutôt que, si on ne veut pas de lui présentement, lui non plus ne voudra pas de nous au jour du jugement. On peut d'ailleurs supposer avec Dodd (*The Parables*, p. 90) que l'expression « le Fils de l'homme » étant la plus caractéristique de toutes celles usitées par le Christ pour se désigner, la tendance de la tradition a été de l'introduire même dans des passages où originairement elle était absente. Dans ce cas le texte de Mt., X, 33 : « Moi aussi je le renierai » pourrait être plus primitif que ceux de Mc et de Lc : « Le Fils de l'homme lui aussi rougira... ». C'est là, on le voit, tout l'opposé de la position de Weiss et de Bultmann.

---

(27) *Die Predigt Jesu...*, p. 166 sq.
(28) *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Goettingue, 1931, p. 117.

De quel jugement est-il ici question ? Il est très clair que c'est celui de la fin des temps, tel qu'il est décrit longuement dans Mt., XXV, 31-46 : ici et là le Fils de l'homme revient dans la gloire et escorté par les anges ; ici et là (cfr surtout le texte de Mt., XVI, 27), il « rend à chacun selon ses œuvres ». On notera encore que la gloire qui enveloppe le Fils de l'homme est celle de son Père ; nous verrons plus loin l'importance de ce détail.

Le second texte, consacré à la venue du Règne de Dieu, se présente dans chacun des Synoptiques avec des variantes qu'il faut relever. Marc et Luc sont très ressemblants, mais, tandis que ce dernier parle seulement de « voir le Règne de Dieu » (IX, 27), le second évangile emploie la formule « avant qu'ils n'aient vu le Règne de Dieu venu en puissance » (IX, 1). Cette expression ἐν δυνάμει veut marquer un stade glorieux du Règne, non encore atteint au moment où Jésus parle. D'après saint Paul, le Christ n'apparaît revêtu de puissance (ἐν δυνάμει) qu'au jour de sa résurrection (*Rom.*, I, 4) ; auparavant il vivait dans la condition humiliée (μορφὴν δούλου λαβών) qu'il avait librement assumée pour réparer l'orgueil humain, source de tout péché (*Phil.*, II, 7 sq.) ([29]). Pour qui se souvient que Jésus est comme l'incarnation vivante du Règne dont les destinées sont par conséquent liées aux siennes, ce rapprochement de Mc, IX, 1 et de *Rom.*, I, 4 apparaît très significatif ([30]) ; sans préjuger de la portée précise du texte que nous avons à étudier, nous pouvons déjà conclure que le Règne de Dieu « vient en puissance » à partir du matin de Pâques. Certes, comme nous l'avons déjà dit, tout le ministère public de Jésus proclame avec une force incomparable que l'ère de grâce est inaugurée et que le Règne de Dieu est déjà là, mais de même que la glorification du Christ doit être le sommet de sa propre vie, elle doit être pareillement

(29) Comme le note E. Stauffer (*Die Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart et Berlin, 1941, p. 47-48), il est probable que le texte célèbre de *Phil.*, II, 7 sq. fait allusion à la tentation d'orgueil diabolique (*Gen.*, III, 5 : « Vous serez comme Dieu »), à laquelle Adam a succombé, entraînant l'humanité dans sa chute ; le Christ, nouvel Adam, accomplit un mouvement exactement inverse ; il renonce pendant sa vie terrestre aux honneurs divins, auxquels lui donnait droit sa condition divine, moyennant quoi il réhabilite en sa personne l'humanité entière ; *ce qui fait qu'il est vraiment le Règne de Dieu incarné*. Cette remarque nous paraît un nouvel argument en faveur de l'interprétation de *Phil.*, II, 7 sq. et textes parallèles, proposée dans *Vivre et Penser*, 1942, 2e série, p. 58-79. Dans son commentaire de *II Cor.*, VIII, 8 (*La Sainte Bible* de Pirot, t. XI, 2e partie, p. 359), le P. Spicq se rallie à cette exégèse. Le P. Bouyer parle avec raison du dualisme non pas métaphysique, mais historique de saint Paul, et il estime lui aussi que *Phil.*, II, 7 sq. vise à mots couverts l'orgueil satanique (*Dieu Vivant*, n° 6, *Le problème du mal dans le christianisme primitif*, p. 27, 33 sq.). Cfr aussi L. Cerfaux, *L'hymne au Christ Serviteur de Dieu*, dans *Miscellanea... A. De Meyer*, Louvain, 1946, t. I, p. 117-130 ; *Rev. Bibl.*, 1948, p. 209 sq. (E. Peterson).

(30) « Il se peut que cette expression (ἐν δυνάμει), qui ne se trouve ni dans Mc ni dans Lc, soit de frappe paulinienne » (Lagrange). Ainsi se trouve posée la question du paulinisme de Marc, longuement étudiée par Lagrange, *Evangile selon saint Marc*[6], p. CLIV-CLXIV.

le sommet de l'histoire du Règne : il y a un lien étroit entre les prédictions que fait Jésus de la venue du Règne et celles qu'il fait de sa propre résurrection. Il n'est pas difficile de montrer que, pour le sens, Luc rejoint Marc et veut lui aussi parler d'une vision du Règne glorieux ; autrement, en effet, il ne réserverait pas cette vision à l'avenir, car il affirme ailleurs la présence actuelle du Règne sur la terre en Jésus vainqueur du démon (XI, 20).

La rédaction de Matthieu est assez différente : ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. On peut comprendre ἐν τῇ βασιλεία αὐτοῦ de deux façons : on peut penser avec Lagrange que ἐν est mis pour εἰς : « avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son Royaume » ; on peut aussi, à la suite de Joüon, prendre ἐν au sens sémitique de « avec » : « avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant avec son Règne » (31). On ne saurait décider avec certitude si la formule du premier évangile est plus primitive, comme le pense Zahn et comme nous le croirions volontiers (32), ou au contraire plus récente comme l'estime Plummer. Ce que par contre on doit tenir pour certain, c'est qu'elle a la même portée que celles de Marc et de Luc ; pas plus que celles-ci, elle ne parle directement d'un jugement, mais seulement de la venue du Fils de l'homme dans son Royaume, ou plus probablement avec son Règne. Ici il est important de noter avec Lagrange (33) que, dans la parabole de l'ivraie (XIII, 41-43), Matthieu discerne une double forme du Royaume : le Royaume de Dieu existant sur la terre avec mélange de bons et de méchants, appelé Royaume du Fils de l'homme ; le Royaume de Dieu de l'au-delà, purifié de tout élément impur, et qui est appelé Royaume du Père (34). Cette distinction, que l'on rencontre également chez saint Paul (*I Cor.*, XV, 24 sq. ; *Col.*, I, 13 sq.), J. Weiss n'a pas manqué de la souligner, mais il soutient qu'elle n'est pas une conception authentique du Sauveur : elle aurait été introduite après coup dans la communauté par suite d'une atténuation progressive du point de vue purement eschatologique, atténuation dont

---

(31) Traduction de Wellhausen : *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, p. 32 ; de Mc Neile, *St Matthew*, p. 248 ; de *Klostermann*, *Das Matthäusevangelium*, p. 141 ; de E. Osty, *Les Évangiles Synoptiques*, Paris, 1947, p. 51.

(32) D'une manière générale, « les propos de Jésus ont mieux conservé dans Matthieu leur forme originelle et leur accent local » (M. Osty). Cfr à ce sujet les idées de L. Cerfaux sur le premier évangile, dans *Ephemerides theol. Lovanienses*, t. XII, 1935, p. 5-27, ou encore dans *La voix vivante de l'Evangile au début de l'Eglise*, Paris, 1946, p. 44-45.

(33) *Saint Matthieu*[6], p. 275-276.

(34) Il est bien entendu qu'il ne s'agit que d'une distinction toute relative, qui ne s'oppose pas à l'éternité de la royauté du Christ, contrairement à ce qu'on pourrait déduire de l'ouvrage de O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche*, Zurich, 1941. Cfr à ce sujet *Nouv. Rev. Théol.*, 1947, p. 1108.

l'évangile de saint Jean serait la preuve la plus décisive ([35]). Il est aisé de construire une thèse, quand on a commencé par éliminer les textes qui pourraient être invoqués en sens contraire.

Quel événement précis le Christ a-t-il en vue, quand il annonce que quelques-uns ne mourront pas avant d'avoir contemplé la venue du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme « avec son Règne » ? Beaucoup d'auteurs ont songé au jugement général de l'humanité ; on a même prétendu que « d'aucuns ne goûteront jamais la mort qu'ils n'aient vu... » signifierait qu'ils ne doivent pas passer par la mort ([36]). Ce n'est pas seulement parce que ce sentiment charge Jésus d'une erreur qu'on ne peut l'admettre ; c'est aussi parce qu'il ne tient pas compte de la teneur du texte : la venue du Règne de Dieu ou du Fils de l'homme investi de la royauté peut bien être la conséquence d'un jugement ; en soi elle n'est pas un jugement, pas plus que l'apparition du « fils d'homme » sur les nuées de Dan., VII, 13 ; elle ne s'identifie donc pas avec la Parousie finale dont parle le verset précédent. Ajoutons qu'à la fin du monde Jésus doit venir « avec la gloire de son Père » pour en faire part à ses élus et les introduire dans le Royaume du Père (cfr Mt., XXV, 34 : « Venez, les bénis de mon Père, prenez possession du Royaume... ») ; en d'autres termes, tandis que la Parousie de Mc, VIII, 38 et par. est le prélude de l'instauration du Royaume céleste du Père, la prédiction de Mc, IX, 1 a en vue l'établissement du règne de Jésus sur la terre. Précisément Lagrange ([37]) note que souvent chez saint Paul l'expression « ἐν δυνάμει » exprime l'action divine toute-puissante qui se déploie dans la diffusion de l'Évangile : *Rom.*, I, 16 ; XV, 13, 19 ; *I Cor.*, IV, 20 (cfr I, 18, 24) ; *II Cor.*, VI, 7 ; *Col.*, I, 19 ; *I Thess.*, I, 5 ; *II Thess.*, 11) ([38]).

Selon un certain nombre d'auteurs anciens (le gnostique Théodote, saint Jean Chrysostome, Theophylacte...), et quelques commentateurs modernes, dont le cardinal Billot, qui attribue à cette opinion

---

(35) *Die Predigt Jesu*, p. 41 sq. Le scepticisme de Weiss est partagé par de nombreux critiques. Cfr par ex. E. W. Winstanley, *Jesus and the Future*, Edimbourg, 1913, p. 54.

(36) Cfr par ex. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung*, p. 14. Selon son habitude, Bultmann découvre ici, non une parole authentique de Jésus, mais une conception de la communauté, qui par là a voulu se consoler du retard de la Parousie : *Die Geschichte*, p. 128.

(37) *Evangile selon saint Marc* [6], p. 226-227.

(38) Mentionnons en passant l'interprétation singulière de Dodd, *The Parables of the Kingdom*, p. 42, 53 sq. Il traduit ainsi : « ...until they have seen that the Kingdom of God have come with power ». Jésus ne songerait qu'à une reconnaissance à venir du Règne de Dieu d'ores et déjà établi au moment où il parle. Le ἐν δυνάμει et le texte parallèle de Mt. montrent clairement au contraire qu'ici la venue du Règne est encore à attendre. L'éminent professeur de Cambridge a été conduit à cette traduction fautive par ses vues trop systématiques sur « l'eschatologie réalisée ».

une « pleine évidence » ([39]), Jésus en Marc, IX, 1 ne songerait qu'à la scène de la Transfiguration, qui doit avoir lieu six jours après (IX, 2). Knabenbauer dit très justement en sens contraire : « iam si Christus hoc brevissimum spatium designare voluisset, nunquam dixisset : sunt quidam qui non gustabunt mortem ». Autrement dit, la Transfiguration est un événement trop rapproché. D'ailleurs, comme le remarque K. Weiss ([40]), elle ne fut qu'une glorification passagère du Christ, tandis que Mc, IX, 1 et paral. vise un état glorieux permanent du Règne ou du Fils de l'homme. Il faut seulement se souvenir que la Transfiguration, manifestation transitoire de la μορφή divine de Jésus, habituellement cachée par sa condition humaine humiliée (*Phil.*, II, 6), est certainement un présage de sa glorification future ; on peut même ajouter que la nuée qui enveloppe le Sauveur, rappel de la nuée du tabernacle ou du temple (*Ex.*, XL, 35 ; *1 Reg.*, VIII, 10 sq.), annonce que c'est désormais dans le Christ, et non dans la nuée du Saint des Saints, que se réalisera la présence mystérieuse de Dieu parmi les hommes ([41]). En ce sens donc, mais en ce sens seulement, la Transfiguration est en liaison étroite avec les prédictions eschatologiques qui, dans les trois Synoptiques, la précèdent immédiatement : elle symbolise l'économie définitive qui a pour centre le Christ, « achèvement » de la Loi et des prophètes (Moïse et Elie).

Le triomphe mentionné par Mc, IX, 1 pourrait être la Résurrection comme l'a cru Cajetan, ou la Pentecôte comme le pense Godet. Cependant, même ainsi, on ne rend pas pleinement compte de la lettre même des paroles de Jésus, selon laquelle la plupart de ses contemporains seront déjà morts quand se produira l'événement qu'il annonce. De plus, s'il convient d'éclairer les textes évangéliques les uns par les autres, on songera plutôt à l'extension du Règne de Dieu aux Gentils, que Jésus présente comme la contrepartie certaine du jugement de condamnation du peuple juif. Tel est en effet le sens profond du discours eschatologique sur la ruine du temple, et en particulier de la parabole du figuier qui se termine ainsi : « De même, vous aussi, lorsque vous verrez ces choses arriver (la destruction du sanctuaire), sachez que le Règne de Dieu est proche » (Lc, XXI, 31 et par.). Jésus ajoute aussitôt après : « En vérité, je vous le dis, cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé » (XXI, 32).

---

(39) *La Parousie,* Paris, 1920, p. 187.

(40) *Exegetisches zur Irrtumslösigkeit,* p. 164.

(41) Cfr Mc Neile, *St Matthew,* p. 251 ; Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ,* Paris, 1930, p. 259. On peut encore consulter sur la Transfiguration les ouvrages suivants : Vosté, *De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Christi,* Rome, 1934 ; Blinzler, *Die N.T. Berichte über die Verklärung Christi,* Münster, 1937 ; Dambrowski, *La Transfiguration de Jésus,* Rome, 1939.

La ressemblance de ces dernières paroles avec Mc, IX, 1 et par. est évidente, et on n'a pas le droit d'en faire abstraction (42).

Il est clair qu'en l'occurrence il faut comprendre « voir » au sens métaphorique de « reconnaître, expérimenter », si fréquent dans la Bible, comme quand il est dit (Lc, XIII, 28) que les « artisans d'iniquité » verront Abraham, Isaac et Jacob et tous les prophètes dans le Royaume de Dieu : il va de soi que ce ne sera pas de leurs propres yeux, puisqu'ils seront en dehors de la salle du festin. Cette signification métaphorique s'explique par le fait que, selon les auteurs sacrés, les événements de l'histoire, et surtout certains événements privilégiés (dans Is., XL-LV par ex. la chute de l'empire babylonien ; ici la destruction de la cité sainte) sont traités comme une sorte de « révélation » divine. Il convient de rappeler ici la formule constante d'Ezéchiel : « Vous saurez que je suis Jahweh » (VI, 7, 13, 14 ; VII, 4, 9, 27...) (43). D'une manière générale, l'établissement du Règne sur la terre signifie l'irruption du divin dans le temps, de l'absolu dans le relatif ; selon une belle formule de Dodd (*The Parables,* p. 197), l'histoire devient ainsi le véhicule de l'éternel. Mais il est clair qu'un tel spectacle n'est pas perceptible des yeux du corps ; le but de nombre de paraboles du Christ est précisément de nous faire prendre conscience de la présence mystérieuse de ce monde invisible.

Quelle relation y a-t-il entre Mc, XIII, 38 et IX, 1 ? La plupart des exégètes modernes, même ceux qui interprètent ces deux sentences de la Parousie, sont portés à croire que primitivement elles étaient indépendantes, et que leur rapprochement est le fait des évangélistes. Au sujet du καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς de Mc, IX, 1, Loisy écrit : « La reprise de Marc laisse deviner que ce qui précède ne se rattachait pas originairement à ce qui suit » (44). Matthieu et Luc ont supprimé cette pause du premier évangile, mais même chez eux la distinction subsiste en ce qui regarde le fond des choses. Répétons que la venue

---

(42) On se demande comment certains auteurs ont cru pouvoir discerner en Mc, IX, 1 l'intention de corriger et d'atténuer Mc, XIII, 30 touchant la date prochaine de la Parousie suprême : F. Hauck, *Das Evangelium des Markus,* 1931, p.106 ; M. Goguel, dans la *Rev. Hist. Rel.,* 105, 1932, p. 396. Cette opinion n'a rien qui la justifie. On doit penser bien plutôt avec A. T. Cadoux que Mc, IX, 1 et XIII, 30 se correspondent parfaitement, et que dans ces deux passages Jésus veut parler seulement « d'une étape importante dans le progrès du Règne de Dieu », et non de la consommation finale (*The Theology of Jesus,* 1940, p. 30).

(43) D'après Isaïe, XL-LV, Dieu parle aux hommes à la fois par l'entremise du monde créé et par l'entremise de l'histoire ; cfr *Supplément* au *Dict. de la Bible,* art. *Isaïe,* col. 704-705. Le prologue de saint Jean met pareillement le Verbe de Dieu en relation à la fois avec l'univers matériel et avec l'histoire humaine. Sur le langage que nous tient le monde créé, on peut lire Job, XXXVIII sq. ; *Eccli.,* XLII, 15 à XLIII, 33 ; *Sap.,* XIII ; *Rom.,* I, 18 sq. Sur le langage que nous tient l'histoire, on peut lire *Eccli.,* XLIII, 34 - L, 28 ; *Sap.,* XVI-XIX ; *I Cor.,* I, 21 ; Joan., VIII, 28...

(44) *Les Evangiles Synoptiques,* II, Ceffonds, 1907-1908, p. 27.

du Fils de l'homme « avec son Règne » de Mt., XVI, 28 n'a rien d'un jugement, pas plus que la venue du Règne de Marc et de Luc ; elle diffère donc essentiellement de la venue du Fils de l'homme « avec la gloire de son Père » de Mt., XVI, 27. On dirait même que les deux expressions ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς et ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλεία αὐτοῦ sont intentionnellement opposées l'une à l'autre.

Il faut s'empresser d'ailleurs d'ajouter qu'entre ces deux venues il existe un rapport étroit et profond, ce qui laisserait aisément supposer que le Christ les a annoncées en même temps : l'une en effet est le prélude obligé de l'autre ; c'est en entrant dans le Royaume terrestre du Fils qu'on va au Royaume céleste du Père ; mieux encore : dans la venue de Jésus « avec son Règne » se trouvent virtuellement inclus tous les développements ultérieurs, y compris le dernier avènement du Sauveur. On ne répétera jamais assez en effet, à l'encontre des eschatologistes, que le Règne de Dieu est déjà présent dans le Christ (45) et en particulier dans le Christ glorifié. Les prophéties d'Isaïe sur l'Emmanuel faisaient voir dans la venue du Messie comme un recommencement du monde, le retour sur la terre de l'innocence et de la félicité paradisiaques ; quant aux poèmes du Serviteur, ils annonçaient que la mort expiatoire de ce personnage mystérieux signifierait la destruction définitive de l'empire du mal. Le message de Jésus répond à cette attente : il nous plonge dans une atmosphère de fin du monde ou de recommencement du monde, et c'est pourquoi la lutte entre l'humanité et le diable, affirmée dès les premières pages de la Genèse, tient une telle place dans l'Evangile (correspondance entre l'*Urzeit* et l'*Endzeit*). D'après la lettre même de l'Evangile, la grande rénovation eschatologique prédite et préparée par l'Ancien Testament est liée au triomphe sur le péché et sur la

(45) Cullmann insiste avec raison sur ce fait que Dieu marque sa souveraineté sur le temps par la prédestination, et que dans l'œuvre du Christ sur la terre on remarque comme une sorte d'anticipation de la fin des temps. Jésus contemple à l'avance la chute de Satan, la destruction de son royaume (Lc, X, 18 ; XI, 20 ; Mt., XII, 28). Les résurrections que Jésus opère ne dispenseront pas le fils de la veuve de Naïm ou Lazare de mourir à nouveau ; pourtant elles font présager la résurrection des morts. La question posée au Sauveur par les démoniaques gadaréniens : « Es-tu venu ici pour nous tourmenter *avant le temps* » (Mt, VIII, 29 : πρὸ καιροῦ ; καιρός est le temps fixé dans le plan divin) marque nettement que Jésus anticipe sur l'avenir : *Christus und die Zeit*, Zurich, 1946, p. 61-62. Il est donc bien vrai qu'aux yeux de Jésus l'établissement du Royaume de Dieu sur la terre est comme une anticipation de l'établissement définitif du Royaume à la fin des temps. De même le jugement historique de Jérusalem est une anticipation du jugement général. Dans la finale de Marc du manuscrit Freer, où l'on peut reconnaître « l'écho affaibli des paroles authentiques du Maître » (Lagrange), le Sauveur déclare aux apôtres : « Le terme des années du pouvoir de Satan est arrivé, et cependant d'autres choses terribles sont proches ». Ce texte est intéressant, car il affirme à la fois que le triomphe définitif du bien sur le mal est un fait accompli et que cependant l'histoire humaine va continuer de se dérouler.

mort de Celui qui, Fils de l'homme, doit être comme un nouveau premier homme et la source d'une humanité régénérée. En Jésus l'essentiel du salut est déjà là, et la Parousie suprême ne doit être que le couronnement de cette œuvre.

En somme, entre Mt., XVI, 28 et XVI, 27, on discerne le même rapport et la même différence qu'entre la venue du Fils de l'homme sur les nuées de Mt., XXIV, 30, contrepartie de la ruine du temple (46), et la venue du Fils de l'homme de Mt., XXV, 31-46, qui a pour objet le jugement de toutes les nations et l'introduction des justes dans le Royaume du Père.

*
* *

C'est encore, semble-t-il, le Règne du Christ sur la terre, annoncé par Mc, IX, 1 et par., qui fait l'objet de la réponse de Jésus à Pierre en Mt., XIX, 28 : « *Lors de la palingénésie, lorsque le Fils de l'homme sera assis sur son trône de gloire, vous qui m'avez suivi serez assis, vous aussi, sur douze trônes pour juger (ou gouverner) les douze tribus d'Israël* ». Beaucoup ont pensé que l'objet précis de la promesse faite ici aux Douze n'est autre que la participation au jugement général de l'humanité à la fin des temps. Cette interprétation ne paraît guère plausible. Comme dans le livre des Juges, « juger » peut avoir ici le sens de gouverner. Et le texte parallèle de Luc (XXII, 29-30) suggère que κρίνοντες exprime ici l'exercice d'un pouvoir stable, comme ἔσθίητε et πίνητε du troisième évangile signifient la jouissance d'un état de félicité permanente : « Et moi je dispose en votre faveur du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi (selon d'autres : et moi je vous donne une autorité royale, comme mon Père me l'a donnée), afin que vous mangiez et buviez à ma table dans mon Royaume, et vous siégerez sur des trônes pour juger les douze tribus d'Israël ».

Certes le mot « palingénésie », qui veut dire « nouvelle naissance » (47), pourrait s'appliquer à la fin du monde. Mais, comme

---

(46) Cfr *Rev. Bibl.*, oct. 1948 : *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI*, 5-36.

(47) Le mot παλιγγενεσία est familier aux Pythagoriciens et aux Stoïciens : Zeller, *Philos. der Griech.*, I^5, p. 442 ; III, 1^4, p. 158. Par contre il n'a pas de correspondant exact en araméen : Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1930, p. 145. Ce n'est pas là d'ailleurs une raison pour nier l'authenticité du passage, alors que l'idée de monde nouveau ou de transformation de l'univers, liée à celle de la régénération de l'homme, est si fréquemment exprimée dans la littérature biblique : Osée, II, 20-25 ; XIV, 2-9 ; Is., XI, 6-9 ; XXX, 23-26 ; XXXV ; XLI, 18 sq. ; LXV, 17 ; LXVI, 22 ; *Rom.*, VIII, 19-22 ; *Gal.*, VI, 15 ; *II Cor.*, V, 17 ; *Apoc.*, XXI, 1-5 ; cfr aussi *Apoc. Bar. syr.*, XXXII, 6 ; *IV Esdr.*, VII, 75, etc. Toute difficulté disparaît, ou du moins la rencontre dans l'Evangile de ce terme philosophique paraît moins étrange, quand on se souvient que Jésus, son entourage et la première communauté chrétienne

l'observe Mc Neile, il exprime un état idéal, et donc exclut l'idée d'un péché à châtier, de jugement proprement dit. Dans *Tite*, III, 5, le seul passage du N. T. où on le retrouve, il désigne la résurrection spirituelle opérée par le baptême comme fruit de la résurrection du Christ. La pensée de saint Matthieu, pour être moins précise, n'est pas tellement différente ; comme le dit excellemment Lagrange (48), « le fait personnel est inclu dans le fait général de la restauration du monde » ; il s'agit d'une restauration qui semble atteindre l'univers en général, mais dont au fond l'homme reste le principal bénéficiaire. En effet, d'après la Bible, le monde physique, sans subir véritablement de changement en lui-même, est censé participer d'une certaine manière à la condition morale de l'homme : l'Ecriture rattache l'homme au reste de la création à peu près comme la fleur est rattachée à son pédoncule (49). Dès lors la nature, qui avait pâti des misères de l'homme déchu et captif (*Gen.*, III, 17-18), se trouve comme réhabilitée du seul fait que l'homme est régénéré (50). Ainsi s'explique que, dans le discours sur la ruine du temple, Jésus parle des « douleurs de l'enfantement » (du monde nouveau) et donne des perturbations cosmiques comme signes de l'ouverture de l'ère nouvelle consécutive au châtiment de Jérusalem (Mc, XIII, 8, 24). Ainsi s'explique pareillement que, dans Mt., XIX, 28, la « palingénésie » ne désigne pas forcément le terme de l'histoire, comme pourraient le laisser croire des textes tels que *II Petr.*, III, 10-13 ; elle peut tout aussi bien se référer à un tournant important dans cette histoire de l'humanité, et on songe tout naturellement à la révolution spirituelle sans précédent que constituent le matin de Pâques et la Pentecôte. Rappelons une fois de plus que les oracles des prophètes saluaient à l'avance la venue du Messie comme un nouveau commencement du monde.

Pour comprendre la nature de la compensation promise par Jésus dans notre passage, on remarquera encore que, parmi ceux qui ont tout quitté, la rédaction de Matthieu distingue d'une part les apôtres (v. 28), et d'autre part les autres disciples (v. 29 ; Mc, X, 29-30 traite seulement du second cas). Or le dédommagement concédé dès ici-bas aux disciples en général ne peut signifier, surtout chez Marc où il s'accompagne de persécutions (μετὰ διωγμῶν), qu'une sorte de suprématie exercée sur le plan spirituel : on reçoit au centuple des

---

étaient bilingues (Dalman, *Jesus-Jeshua*, Leipzig, 1922, p. 6), et que la transcription en grec des traditions évangéliques « s'est faite à Jérusalem même, en présence des Apôtres, aux premiers jours de l'Eglise chrétienne ». L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Evangile*, p. 29.

(48) *Evangile selon saint Matthieu*[6], p. 381.

(49) *Suppl.* au *Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*, col. 703-704.

(50) Comme le souligne Cullmann, la nature en même temps que l'homme a été réhabilitée dès le matin de Pâques, mais avec l'homme elle attend encore sa libération totale (*Rom.*, VIII, 19 sq.) : *Christus und die Zeit*, p. 83.

maisons, des frères et des sœurs... « avec des persécutions », en retour des sacrifices matériels consentis ([51]). Par analogie, on est porté à croire avec Lagrange que ce qui est promis aux apôtres en récompense de leur générosité, ce n'est pas uniquement le fait de participer à l'acte passager du jugement de la fin des temps ; c'est une suprématie permanente d'ordre spirituel, comme le centuple promis aux autres disciples, mais de qualité supérieure.

Ce qui achève de fixer notre sentiment, c'est la comparaison avec d'autres textes bibliques. Saint Paul parle du véritable Israël, l'Israël selon l'esprit, qu'il oppose à l'Israël charnel (*Rom.*, IX, 6 sq. ; *1 Cor.*, X, 18 ; *Gal.*, IV, 28-29 ; VI, 16...), mais cette vue ne lui est pas spéciale. Elle semble déjà en germe dans cette affirmation paradoxale du Baptiste : « N'ayez pas l'air de dire en vous-mêmes : Nous avons Abraham pour père ! Car, je vous le dis, de ces pierres Dieu peut susciter des enfants à Abraham » (Mt., III, 9 et parall.). En tout cas il est incontestable que Jésus a prévu une restauration spirituelle d'Israël, la foi en sa personne faisant des Gentils eux-mêmes les fils spirituels d'Abraham, tandis que les Juifs incrédules seront exclus du festin messianique (Mt., VIII, 10-12 ; Lc, XIII, 22-30). Cette restauration implique l'espérance d'une nouvelle terre promise, et c'est la raison pour laquelle le Christ, citant le psaume XXXVII (v. 11), proclame que « les doux possèderont la terre » (Mt., V, 4) ; compte tenu du parallélisme étroit qui existe entre les diverses béatitudes, il est évident que cette nouvelle terre sainte n'est autre que le Royaume des cieux, dont le Fils de Dieu est l'héritier naturel (Mt., XXI, 38), et dont les disciples, devenus « fils de Dieu » (Mt., V, 9), sont héritiers avec lui (*Rom.*, VII, 7). Aussitôt après la Transfiguration, les trois témoins privilégiés, Pierre, Jacques et Jean se demandent comment Jésus a pu révéler ainsi sa gloire messianique, alors que, selon la tradition juive fondée sur Malachie, III, 23-24, la manifestation du Messie devait être précédée du retour d'Élie : « Pourquoi les Scribes disent-ils qu'il faut qu'Élie vienne d'abord ? » (Mc, IX, 11). Le Christ admet lui aussi la nécessité d'une restauration préalable du peuple élu par le ministère d'Élie : « Élie en effet doit venir d'abord et rétablir toutes choses » (v. 12). Mais, ajoute-t-il aussitôt après, cette restauration est déjà un fait accompli : Jean-Baptiste, Élie véritable « par l'esprit et par la puis-

(51) Bultmann, *Die Geschichte*, p. 115-116, prétend gratuitement que primitivement la récompense au centuple était reçue dans l'au-delà, et que tout ce qui suit ἑκατονταπλασίονα est une addition postérieure. D'après M. Goguel, dans la *Rev. d'Hist. et de Phil. Rel.*, VIII, 1928, p. 264-277, seuls seraient secondaires les derniers mots du v. 30 : καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον; la promesse de récompense au centuple serait une réplique ironique à la demande insensée de Pierre (v. 28) ; en réalité Jésus n'annoncerait que des tribulations. Cette position n'est pas mieux justifiée que celle de Bultmann.

sance » (Lc, I, 17) ([52]), l'a réalisée ; comme c'est en sacrifiant sa vie qu'il a rempli sa mission, le Maître suggère aux siens que, conformément aux Ecritures, c'est également en se sacrifiant que lui-même donnera sa forme définitive à cette restauration eschatologique tant attendue ([53]).

Effectivement, dans le discours sur le temple, du moins tel que nous le comprenons, Jésus contemple, comme contrepartie de cette catastrophe épouvantable, la constitution d'un nouveau peuple de Dieu, composé des « familles des nations » qui se convertissent et du « reste » d'Israël (les « élus »), rassemblé autour du Christ glorifié, qui se substitue ainsi au sanctuaire matériel détruit. Lorsqu'après la résurrection les apôtres demandent au Sauveur : « Seigneur, le temps est-il venu où tu rétabliras le royaume d'Israël ; selon d'autres : où tu restaureras la royauté au profit d'Israël » (*Act.*, I, 6), il ne les blâme point d'avoir posé cette question, comme s'ils étaient encore imbus de conceptions grossières et terre à terre ([54]) ; il se contente de préciser que cette restauration du peuple de Dieu doit être précédée de l'évangélisation des nations, ce qui correspond aux données du discours eschatologique (Mc, XIII, 10 ; Mt., XXIV, 14). Quand donc Lagrange écrit au sujet de Mt., XIX, 28 : « La perspective est celle d'une restauration temporelle avec un Messie qui gouverne le peuple », il ne peut s'agir que d'une perspective apparente ; cette appréciation serait inexacte, si elle prétendait traduire la vraie pensée du Christ. D'après les textes parallèles cités ci-dessus, on doit penser au contraire que la perspective vraie est celle de la constitution d'un Israël spirituel comme conséquence de la foi au Christ ressuscité et glorieux, et plus particulièrement comme contrecoup du châtiment exemplaire de l'Israël charnel, obstiné dans son incrédulité.

S'il en est ainsi, il est clair que les douze tribus de Mt., XIX, 28 sont un symbole de l'Eglise universelle. Ce symbole est dans la ligne générale de l'Evangile. En effet les apôtres, choisis par le Christ comme élément fondamental de la nouvelle communauté, rappelaient

---

(52) En rapprochant divers passages du N.T. relatifs à Jean-Baptiste, nouvel Elie (Mt., XI, 10, 14 ; XVII, 12-13 ; Mc, IX, 13 ; Lc, I, 17 ; VII, 27), plusieurs exégètes ont conclu que la prophétie de Malachie est suffisamment réalisée et qu'il n'y a plus à attendre le retour d'Elie. Cfr A. de Guglielmo, *Dissertatio exegetica de reditu Eliae,* Jérusalem, 1938.

(53) Pour l'explication détaillée de ce passage si difficile et si profond, nous renvoyons au commentaire de Lagrange : *Evangile selon saint Marc* [6], p. 235 sq.

(54) La seule chose que le Christ blâme, c'est le calcul des καιροί, qui demeurent le secret du Père, comme tout ce qui a trait à la prédestination. Il n'est pas antichrétien, remarque Cullmann, d'interpréter tel ou tel événement de l'histoire comme une manifestation de l'Antéchrist, mais il est antichrétien de s'en servir pour supputer la date de la fin du monde : *Christus und die Zeit,* p. 138, 143.

les douze patriarches d'où l'Israël charnel était issu (55). « Dans les Actes, le chiffre douze apparaît à ce point sacré que la première préoccupation de la communauté chrétienne réunie au Cénacle est de consulter le Seigneur pour savoir quel doit être le successeur de Judas... Saint Paul, écrivant aux Corinthiens, rappelle comme une donnée traditionnelle que Jésus ressuscité est apparu « d'abord à Céphas, puis aux Douze » (*I Cor.*, XV, 5). Plusieurs manuscrits, par souci d'exactitude historique, ont remplacé ce chiffre par celui de onze, car entre la mort et l'ascension du Sauveur le collège apostolique ne compte que onze membres. Mais l'apparente contradiction rend la leçon τοῖς δώδεκα à la fois plus authentique et plus frappante : les premiers chrétiens connaissaient si bien l'institution des Douze qu'on la désignait encore par ce nombre, en souvenir du Sauveur, même quand il avait cessé d'être exact » (56). Ainsi donc, par leur nombre même, les apôtres représentaient et incarnaient en quelque sorte ce nouvel Israël qu'ils étaient chargés de rassembler ; en se souvenant d'eux, la société des chrétiens, fondée sur le roc apostolique, pourra prendre conscience de son unité, comme les douze tribus ne cessaient de redécouvrir leurs liens de fraternité en remontant à la source de leur histoire ; aussi dans l'Apocalypse (XXI, 14), « les douze apôtres de l'Agneau » forment-ils les douze pierres fondamentales de la muraille de la Jérusalem nouvelle.

On voit à quel point Jésus a été préoccupé d'apposer le sceau aux anciens oracles qui promettaient un rétablissement du peuple choisi, mais cette œuvre, il l'entend en un sens purement religieux ; c'est pourquoi l'expression « les douze tribus d'Israël » n'a plus sur ses lèvres aucune signification politique. Là encore, la littérature prophétique lui avait ouvert la voie : le tableau de l'Israël eschatologique et de ses douze tribus dans Ezéchiel (XL-XLVIII) est en grande partie symbolique et avant tout religieux : il s'agit de l'instauration d'une communauté idéale, séparée du monde profane et vouée au culte du vrai Dieu. Il est significatif que, dans la question du partage de la terre sainte, les étrangers établis dans le pays soient mis sur un pied de parfaite égalité avec les Israélites (XLVII, 22) : c'est là comme un prélude lointain à la grande parole adressée par saint Paul aux Gentils : « Vous êtes concitoyens des saints (la communauté judéo-chrétienne primitive) et membres de la famille de Dieu » (*Ephés.*, II, 19) (57).

---

(55) La formule de saint Matthieu : τῶν δὲδώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματα ἔστιν ταῦτα (X, 2) est également une réminiscence de *I Reg.*, IV, 7 ; V, 7 annonçant les douze préfets mis par Salomon à la tête de tout le peuple.

(56) *Suppl.* au *Dict. de la Bible,* art. *Apostolat* (A. Médebielle), col. 541.

(57) Cfr L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, 1942, p. 113, 242-243.

Ce qui est surtout remarquable dans Mt., XIX, 28, c'est l'association très étroite des Douze aux destinées de Jésus ; elle n'a rien qui doive nous étonner, car c'est là une loi qui vaut, toutes proportions gardées, pour l'ensemble des disciples du Sauveur. F. Busch (58) a souligné avec raison que jamais Jésus n'annonce ses humiliations rédemptrices sans proclamer en même temps que les siens devront y participer (Mc, VIII, 31 sq. ; IX, 30-37 ; X, 32-45 ; Lc, XII, 49-53...). Assurément la métaphore du « portement de croix » (Mc, VIII, 34 ; Mt., X, 38 ; XVI, 24...) s'explique très bien par ce seul fait qu'un tel supplice était fréquemment infligé par les autorités romaines (59) ; cependant quand on croit à la prescience de Jésus, comment admettre qu'en employant cette image, il n'ait pas songé à sa propre croix ? Dans le discours d'envoi des Douze en mission, le Christ leur prédit des épreuves spéciales, dues à leur ministère apostolique : « Le disciple n'est pas au-dessus du Maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur : s'ils ont appelé le maître de maison Béelzeboul, que ne feront-ils pas pour les siens ? » (Mc, X, 25).

Mais l'assimilation au Rédempteur humilié et souffrant appelle tout naturellement en retour l'assimilation au Christ glorieux et une participation aux privilèges messianiques proportionnée aux renoncements consentis. Déjà dans Dan., VII, les « saints du Très Haut », restés fidèles malgré la persécution d'Antiochus Épiphane, partagent le sort glorieux du « fils d'homme » qui paraît sur les nuées (v. 18, 22, 27 ; cfr avec les v. 13-14). Mt., XIX, 28 devient parfaitement clair dans cette perspective : parce que les Douze n'ont pas hésité à se mettre en quelque sorte avec Jésus au ban de l'Israël charnel, ils règneront avec lui sur l'Israël spirituel ; serviteurs du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, dont la transcendance ne l'empêche nulle-

---

(58) *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie*, p. 39 sq. Dans le texte suivant de Mc, X, 44-45, il faut voir sans doute l'invocation de l'exemple du Christ, mais aussi, et plus profondément, l'affirmation d'un rapport mystérieux entre le disciple et le Maître (le Fils de l'homme), dont la destinée commande la nôtre : « Celui d'entre vous qui voudra être le premier sera l'esclave de tous, *car* le Fils de l'homme lui non plus n'est pas venu pour être servi, mais pour servir » (cfr Dan., VII, solidarité entre le « Fils d'homme » et les « saints du Très Haut »). Ce n'est donc pas un hasard si « la passion » du premier des martyrs, saint Etienne, se calque jusque dans les détails sur celle de Jésus, dont elle paraît être un reflet et un prolongement : *Act.*, VI-VII. Relevons seulement quelques traits parallèles : comme Jésus, Etienne est conduit devant le Sanhédrin et accusé d'avoir blasphémé contre le temple (VI, 12-14) ; comme Jésus, il reproche aux Juifs de persécuter les envoyés de Dieu (VII, 51-53) ; Etienne voit la gloire de Dieu (VII, 55-56 ; cfr Lc, XXII, 69) ; il remet à Dieu son esprit (VII, 59 ; cfr Lc, XXIII, 46) ; il s'agenouille et pousse un grand cri (VII, 60 ; cfr Lc, XXII, 41 ; XXIII, 46) ; il prie pour ses bourreaux (VII, 60 ; cfr Lc, XXIII, 34). Selon O. Cullmann, la mention de Ponce Pilate dans le Credo vient probablement de ce que les plus anciennes formules de foi ont été prononcées devant les tribunaux païens pendant les persécutions. *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, 1943, p. 20 sq.

(59) *Evangile selon saint Marc* [6], p. 221-222.

ment d'être constamment présent dans l'histoire, qu'il dirige vers sa fin, ils seront avec le Christ et sous sa dépendance les ouvriers privilégiés de ce plan divin (60). Et il n'est pas nécessaire de limiter cette promesse à la vie d'ici-bas : les apôtres gouverneront avec le Christ le monde nouveau inauguré par la Résurrection et la Pentecôte ; ils commenceront à le faire ici-bas, et ils continueront dans l'au-delà. Aujourd'hui encore saint Pierre et saint Paul, tous les apôtres et, pouvons-nous ajouter, tous ceux qui au cours des siècles ont rempli la même fonction continuent de régner sur l'Église et de contribuer à son développement et à sa sanctification ; l'explication nouvelle que nous avons proposée (61) de la parabole de l'économe infidèle montre qu'une telle conception du ciel est pleinement évangélique, et que, toutes proportions gardées, même les simples fidèles sont constitués, soit ici-bas, soit dans l'au-delà, intendants du Règne de Dieu.

Dans l'Apocalypse, on retrouve un écho de la promesse de Jésus de Mt., XIX, 28, mais alors elle est étendue à tous les chrétiens : « Celui qui remportera la victoire en gardant mes œuvres jusqu'à la fin, je lui donnerai puissance sur les nations, et il les régira avec une verge de fer, ainsi que l'on brise des vases d'argile, comme j'en ai reçu moi-même le pouvoir de mon Père... Au vainqueur, je donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, comme moi aussi, après ma victoire, je me suis assis avec mon Père sur son trône » (II, 26-28 ; III, 21). Ces textes parallèles sont intéressants : ils montrent d'abord que la session du Christ sur son trône de gloire est déjà un fait acquis lors de l'Ascension, et donc que la « palingénésie » de Mt., XIX, 28 n'est pas à renvoyer à la fin des temps ; en second lieu, si l'on tient compte du contexte, et en particulier de III, 20, qui

---

(60) La promesse de Jésus que nous étudions ici ne prend tout son sens que rattachée à l'idée que la Bible se fait de Dieu : aux yeux d'Isaïe, par ex. (cfr *Suppl.* au *Dict. de la Bible,* art. *Isaïe,* col. 684 sq.), Jahweh, absolument transcendant au monde, est cependant en même temps tout proche des hommes et présent aux événements de leur vie ; au sein de l'histoire du monde, il poursuit son œuvre, la réalisation de ses plans (Is., V, 12, 19 ; X, 12 ; XXVIII, 21 ; XXIX, 23...). Nous sommes loin ici du Dieu abstrait des philosophes, étranger au drame de l'humanité. Mais Dieu, qui œuvre au sein de l'humanité et pour l'humanité, associe les hommes à cette tâche. Dans le N.T. les hommes sont associés à la tâche messianique du Sauveur. Et inversement l'honneur qui est fait au Christ, Fils de l'homme, rejaillit sur tous ses frères, comme dans Dan., VII la glorification du « fils d'homme » messianique est partagée par les « saints du Très Haut ». Peut-être est-ce dans cette perspective qu'il faut se placer pour saisir la vraie portée de la conclusion donnée par Matthieu au récit de la guérison du paralytique de Capharnaüm. Jésus vient de dire : « Afin que vous sachiez que *le Fils de l'homme...* ». Et l'évangéliste de conclure : les foules « rendirent gloire à Dieu d'avoir donné *aux hommes* une telle autorité » (Mt., IX, 1-8).

(61) Cfr *Rech. Sc. Rel.,* 1947, p. 30-54 : *Les riches intendants du Christ.* Cullmann relève avec raison le sentiment qu'ont les premiers chrétiens de régner avec le Christ : ***Christus und die Zeit,*** p. 147.

exprime la communion spirituelle à la vie du Christ, ils signifient nettement une souveraineté spirituelle s'exerçant à la fois dans le monde présent et dans le monde à venir. Toutes ces données aident à interpréter le règne millénaire de l'Apocalypse (XX, 4-6), qui a fait couler tant d'encre, et en général la doctrine du Nouveau Testament sur les fins dernières ([62]).

(A suivre)

Angers. A. FEUILLET, P.S.S.

---

(62) Ne pourrait-on pas comprendre pareillement dans le sens d'une suprématie spirituelle les déclarations pauliniennes selon lesquelles les saints jugeront le monde, et jugeront même les anges (*I Cor.*, VI, 2-3) ? Il est peut-être arbitraire de restreindre cette dernière affirmation aux mauvais anges et au jugement général de la fin des temps. Dans un article suggestif de *Dieu Vivant* (n° 6, p. 17-42 : *Le problème du mal dans le christianisme antique*), L. Bouyer, synthétisant des données éparses dans les Epîtres pauliniennes, aboutit à ces conclusions : le monde physique était primitivement subordonné aux anges, mais, par suite de la prévarication d'un certain nombre d'entre eux, cette économie a échoué ; or, dans l'économie instaurée par le Christ, les bons anges eux-mêmes subissent le contrecoup de l'éviction de Satan, « non pas personnellement, mais comme membres d'un organisme spirituel déchu dans sa tête » ; à ce titre ils se trouvent d'une certaine manière subordonnés au monde nouveau, tandis qu'au contraire l'humanité rachetée par Jésus participe à sa souveraineté, même sur les anges.

POLITIQUE ET RELIGION

LE DOUBLE JEU D'UN « DESPOTE ECLAIRE » : FREDERIC II

Politique et religion : sujet abstrus, enchevêtré à plaisir dans des discussions qui d'ordinaire ne s'en tiennent pas au plan philosophique, mais descendent, par tous les stades intermédiaires, au plan réaliste de l'action partisane. Inutile ici de reprendre cette dispute. Contentons-nous du simple constat expérimental que voici : dans la mesure où elle s'appuie sur une métaphysique solide, où elle s'armature de rites et s'étaie d'une longue tradition, la religion s'incorpore à l'âme d'un peuple, fait bloc vivant avec lui et devient pour lui ciment d'unité, force interne d'équilibre et de cohésion, stimulant ou adjuvant d'un puissant dynamisme d'expansion.

Il en fut ainsi dans les cités païennes qui toutes avaient leurs dieux nationaux et raciaux respectifs. Le judaïsme ne fit pas exception avec son monothéisme universaliste, ni la Rome impériale des Césars avec son syncrétisme religieux.

Dans les Etats modernes, là où l'unité religieuse a été brisée, là où règne légalement l'indifférentisme religieux, recouvert ou non de tolérance, force est de chercher des suppléances : patriotisme, nationalisme, impérialisme d'un peuple, d'une race ou d'une classe. Autrement dit, il faut remplacer la foi religieuse proprement dite par une foi laïque, un mythe, ou une idéologie, mais l'on sait maintenant par expérience combien ces suppléances, laissées à elles seules, sont caduques, précaires, incapables de regrouper d'une manière définitive l'ensemble des citoyens qui forment une nation, voire dangereuses pour l'existence ou la liberté des autres nations.

Par contre, l'exemple de l'Irlande, du Canada français et même, quoi que l'on puisse dire, de l'Espagne, a montré ce que peut, historiquement, sur un large plan humain, une âme commune sauvegardée dans l'unité de sa foi traditionnelle.

A toute époque, les chefs politiques d'envergure ont eu pleine conscience de ce fait ; aussi leurs manœuvres s'en sont-elles inspirées. Le plus souvent, car dans l'histoire les saint Louis sont rares, ils l'ont utilisé au bénéfice voulu d'intérêts matériels immédiats, personnels ou nationaux, diversement masqués ou colorés. Mieux que personne Frédéric II en était persuadé.

C'est précisément cette persuasion qui inspira sa double politique religieuse, d'une part à l'égard de la Prusse, d'autre part à l'égard de la France.

I

Personnellement, comme la plupart des aristocrates de son temps, Frédéric II était incrédule et libertin. A l'inverse des anciens souverains qui se croyaient plus ou moins responsables devant Dieu, il prétendait ne l'être que devant lui-même. En philosophie comme en morale et politique, il entendait ne rendre de compte à personne. Ses maximes étaient celles des anciens empereurs romains : « Quod libet licet. Princeps legibus solutus est ». Le prince peut tout ce qu'il veut ; le prince n'est lié par aucune loi. Il laïcise le pouvoir monarchique en lui donnant comme fondement non plus le droit divin, mais un droit positif, le sien. Dans son for intérieur, il refuse de relever de Dieu, il entend ne relever que de lui-même.

Toutefois, plus « éclairé » que les philosophes français, il savait l'appoint considérable que la religion pouvait lui apporter dans la pratique de son gouvernement. Très réaliste, il l'estimait nécessaire non seulement pour la canaille, comme disait Voltaire, mais pour tout le peuple, car c'est elle qui donne à ce peuple son idéal, sa mystique, d'un mot l'« âme commune » qui fait son unité et sa principale force. Pour Frédéric, pas de gouvernement possible sans une action religieuse correspondante. Sur ce point, ses principes sont rigides et ne prêtent à aucune discussion. Maintes fois il se plaît à le rappeler :

« L'homme est une espèce assez méchante à laquelle il faut partout des principes réprimants, ou sa méchanceté foncière renverserait toutes les bornes de l'honnêteté et même de la bienséance »... « Je soutiens... qu'un Etat purgé de toute superstition ne se soutiendrait pas longtemps dans sa pureté, mais que de nouvelles absurdités reprendraient la place des anciennes et cela au bout de peu de temps »... « Une société ne saurait subsister sans lois mais bien sans religion, pourvu qu'il y ait un pouvoir qui, par des peines afflictives, contraigne la multitude à obéir à ces lois » (15 décembre 1766). De là ces déductions : « Pas de philosophie pour le peuple ». « Le vulgaire ne mérite pas d'être éclairé » (7 août 1766). Ce qui convient au vulgaire c'est la force ou la religion !

Bien entendu, pour Frédéric, la religion doit être uniquement conçue et utilisée en fonction des intérêts de la nation. Luther a libéré l'Allemagne des exigences du catholicisme. Frédéric la libérera en partie de celles du Christianisme, à savoir des doctrines qui imposent aux souverains des devoirs et des sacrifices, trop souvent contraires aux exigences de la raison d'Etat, mais il se gardera bien de toucher à celles qui imposent aux peuples le respect des grands principes, sans lesquels une société ne peut vivre : l'autorité, la propriété, la discipline, l'obéissance, le dévouement aux autorités civiles et militaires.

Une fois ces conditions posées et ces précautions prises, le roi ne fait aucune difficulté pour admettre et même pour protéger sa religion nationale. Et voici précisément ce en quoi il diffère des autres philosophes. Ceux-ci, simplement déistes, répudient les religions posi-

tives. Frédéric estime, au contraire, qu'elles sont tout aussi nécessaires que la croyance en Dieu. Dans sa pensée, se contenter d'une religion naturelle sans culte et sans dogme est une entreprise folle et impraticable.

Aussi prend-il hardiment la direction de la religion luthérienne, celle de la Prusse. « Je suis en quelque façon le pape des Luthériens et des Réformés » écrit-il dans son Testament de 1751. En conséquence, il veille à la police et à la discipline des églises, il nomme les pasteurs, contrôle la gestion des biens ecclésiastiques, accorde les dispenses de mariage et, par là, entretient avec le consistoire une correspondance suivie. Sans doute, il n'est pas un pilier d'église — pendant tout son règne il n'assistera au service divin que neuf fois seulement —, mais il se garde d'en détourner les autres. Malgré son esprit sarcastique, il prend soin de respecter tous ses sujets qui sont croyants sincères (1).

Autre caractéristique de Frédéric II en matière de religion : son esprit de tolérance. Fait qu'on n'a pas assez remarqué, il exige qu'on respecte tous les cultes établis dans son royaume, à condition naturellement qu'ils n'y causent aucun préjudice. En cela rien d'étonnant. La tolérance religieuse a toujours été de tradition chez les Hohenzollern. Calvinistes, régnant sur un peuple en majeure partie luthérien, il leur a fallu s'accommoder à cette délicate situation.

En outre, par tempérament, Frédéric a le souci de ne pas mécontenter ses sujets en intervenant dans leurs affaires de conscience. Malgré la supériorité numérique des protestants sur les catholiques, il veut qu'on ménage ces derniers. Peu lui importe que toute la noblesse soit élevée par les Jésuites de Schweidnitz et que le clergé, surtout le clergé régulier, demeure fidèle à la maison d'Autriche. Quels qu'ils soient, une entente loyale avec eux vaudra toujours mieux qu'une persécution qui exaspérerait les esprits et diviserait le pays. Après tout, le catholicisme ne fait-il pas, autant que le luthéranisme — mieux peut-être — œuvre de civilisation chrétienne ? C'est pourquoi, dans ses instructions au Major de Borcke, précepteur de son neveu, il recommande de lui faire connaître toutes les religions et aussi de lui apprendre à les tolérer toutes. Il va jusqu'à écrire : « La religion catholique étant assez répandue en Silésie, dans le duché de Clèves et ailleurs, si cet enfant devenait calviniste fanatique, tout serait perdu ».

Par égard pour les catholiques, il interdit aux pasteurs luthériens de dire des injures aux papistes, il envoie un exemplaire de l'Anti-machiavel au cardinal de Fleury et, en 1778, à la mort de Voltaire,

---

(1) Pierre Gaxotte, *Frédéric II*, Paris, 1938, p. 388.

il ordonne qu'un service solennel soit célébré pour l'illustre défunt dans l'église catholique de Berlin.

Son ministre de la justice Cocceji, « luthérien roide et pédant », prétend-il régler la situation des catholiques sans s'occuper « de l'évêque de Rome », Frédéric l'oblige à respecter les traités de paix garantissant à la religion et au clergé tout ce qu'on leur a concédé : libertés, privilèges, propriétés. Bien mieux, il rétablit les bons rapports avec le Saint-Siège et il va jusqu'à aider les catholiques de Berlin, pourtant peu nombreux, « à se bâtir près de l'Opéra sur son forum « une nouvelle église, Sainte-Hedwige, que l'architecte a voulu magnifique et semblable au Panthéon d'Agrippa ». Comme bien l'on pense, cette bienveillante initiative ravit le pape et plus encore Mgr Philippe Louis de Zinzendorf, prince-évêque de Breslau. Le roi en profite pour obtenir que Rome donne pour coadjuteur à ce dernier le comte de Schaffgotsch, abbé très pomponné et de mœurs peu édifiantes. Benoît XIV, malgré certaines résistances, finit par donner son consentement.

Même condescendance pour les Juifs. Tout en ayant soin de freiner leurs ambitions économiques, Frédéric leur accorde, à eux aussi, la plus large tolérance. Il aurait même songé à établir en Prusse orientale une horde tartare de religion islamique (2).

Soucieux d'utiliser toutes les forces morales et spirituelles susceptibles de favoriser l'administration de son royaume, Frédéric n'hésite pas à s'appuyer sur la franc-maçonnerie. D'origine écossaise, cette institution, au XVIII[e] siècle, est devenue anglaise et sert surtout les intérêts britanniques. Pourquoi pas également une maçonnerie prussienne au service des intérêts prussiens ? Encore prince héritier, Frédéric y a songé. En 1737, une loge se forme à Hambourg, probablement à son instigation, sous le nom de Loge d'Absalon. Le 14 août 1738, à Brunswick, il s'y fait affilier.

Grâce à sa haute situation, il obtient très vite dans la franc-maçonnerie un poste de direction, ce qui lui permet de fonder une loge à la Cour pour la réception de son frère puîné (2bis). En 1740, lors de son élévation au trône, il dirige personnellement les premiers travaux de la loge de Charlottenbourg. En 1744, on le trouve grand-maître de la Grande Loge de Berlin (aux Trois Globes Terrestres), fonction qu'il conservera, malgré ses occupations accablantes, pendant toute la guerre de Sept ans. En maçonnerie, il manœuvre si habilement et il y acquiert une si grande réputation qu'aujourd'hui encore certains maçons persistent à voir en lui le vrai fondateur de leur Ordre. D'après l'historien Findel : « Il fut le ferme appui de la maçonnerie alle-

---

(2) Pierre Gaxotte, *Frédéric II*, p. 386.
(2bis) *Ibidem*, p. 243.

mande : elle dut à sa protection de pouvoir s'enraciner et croître vigoureusement sur le sol allemand (3). »

Frédéric n'ayant rien du mystique, s'il entre dans la franc-maçonnerie c'est par politique. S'il l'appelle « le lien des peuples », c'est avec l'intention de se servir des loges allemandes pour noyauter et influencer les loges étrangères à son profit. Faire de la Grande Loge de Berlin une sorte d'*Intelligence Service,* voilà son but.

On sait maintenant avec quelle maestria il réussit. « Frédéric le Grand aurait succombé trois fois dans la guerre de Sept ans sans les coopérations maçonniques militaires autrichiennes et françaises (4) ».

Rien n'éclaire autant la pensée de Frédéric sur la franc-maçonnerie que son comportement vis-à-vis d'une autre obédience maçonnique d'origine allemande, celle des « *Illuminés de Bavière* », fondée par un certain Weishaupt qui prit pour nom de guerre celui, très significatif, de Spartakus. Antireligieuse et révolutionnaire, cette obédience n'eut jamais, comme bien l'on pense, l'autorisation de travailler en Prusse. Loin de là, le jour où le roi apprit que les *Illuminés* cherchaient à s'y installer subrepticement, il les traita en pestiférés, les poursuivit comme des malfaiteurs et les fit enfermer. Personnellement, leur chef Weishaupt ne dut son salut qu'à la fuite.

En utilisant le « nouvel Ordre » Frédéric II inaugura ce qui restera dans la suite une tradition de famille. « La maison de Hohenzollern fit souvent alliance avec la franc-maçonnerie » (5).

Notons que, par la volonté des souverains, cette franc-maçonnerie resta longtemps religieuse, non seulement croyante mais chrétienne et en relations avec l'Eglise luthérienne ou schismatique (6).

II

La religion constituant d'ordinaire le plus ferme ciment d'une nation, autant un souverain est intéressé à soutenir la religion de sa propre nation, autant il l'est à détruire celle des nations qu'il veut asservir. N'est-ce pas pour ce motif que, durant trois siècles, l'Angleterre a martyrisé l'Irlande catholique ? Et voici qui nous amène à envisager un autre aspect de la pensée frédéricienne, celle qui va la

(3) J. G. Findel, *Histoire de la Franc-Maçonnerie,* traduction française, Paris, 1886, I, p. 127.

(4) *Civiltà Cattolica,* 3 et 17 novembre 1923.

(5) *Civiltà Cattolica, l.c.*

(6) Dans la franc-maçonnerie roumaine qui, tout récemment encore, avant la dernière révolution, se disait basée sur les Constitutions dites de Frédéric le Grand, à l'article 13 des règles du Suprême Conseil, il est stipulé que les trois quarts des membres de ce conseil doivent appartenir à la religion chrétienne orthodoxe. A l'article 507 il est également spécifié que « nul ne pourra être proposé et initié au grade de Chevalier rose-croix s'il n'est pas de religion chrétienne ».

pousser à insuffler l'esprit antireligieux dans les pays rivaux de la Prusse, tels la Bavière, l'Autriche et surtout la France.

Contraste étrange, nous avons alors en présence, d'une part, un roi qui se dit philosophe mais méprise à peu près tous les idéaux de la philosophie ; d'autre part, des philosophes authentiques qui, malgré le mépris de ce roi, persistent à le fréquenter, à le flatter, à le regarder comme le type du roi philosophe et du roi des philosophes. Comment expliquer cette double anomalie ? C'est que la philosophie du XVIII[e] siècle comportait un élément antireligieux, qui, en France, était devenu anticatholique. Et c'était l'élément auquel Frédéric II et les philosophes français s'intéressaient par-dessus tout. Mais le roi l'envisageait à sa façon et celle-ci différait profondément de celle de ses amis.

Persuadé que la France est devenue sa principale ennemie et que le catholicisme en constitue le principal soutien, Frédéric va s'efforcer de la désagréger en y fomentant un violent anticatholicisme.

Fort heureusement pour lui, les Français sont alors divisés et précisément à son sujet. Certains d'entre eux estiment que, depuis l'établissement de la monarchie prussienne, c'est celle-ci qui représente pour la France le danger le plus sérieux. En conséquence, ils réclament « le renversement des alliances ». Les autres qui forment encore la majorité persistent à voir l'ennemie héréditaire dans l'Autriche et, en conséquence, ils s'obstinent à vouloir favoriser la Prusse. Or il se trouve que les premiers sont des catholiques et que les seconds se recrutent de préférence chez les philosophes, les protestants, les francs-maçons.

Renseigné sur ce double état d'esprit, Frédéric cherche naturellement à s'aboucher avec ces derniers et à s'en faire des alliés. Etant lui-même philosophe, luthérien, maître de la franc-maçonnerie prussienne, il a décidément beau jeu. Grâce à ces titres, il lui sera facile d'agir sur les milieux similaires installés en France et, par eux, d'y susciter des courants d'opinion favorables aux intérêts prussiens. Plus précisément, en excitant par tous les moyens l'anticatholicisme de ses alliés de fortune, il pourra mieux y susciter des divisions religieuses qui renforceront les divisions politiques.

Telle est la clef du dualisme mentionné plus haut. Telle est la cause de la contradiction — apparente mais au fond très rationnelle — que l'on constate chez Frédéric. Proreligieux et antiphilosophe en Prusse, antireligieux et prophilosophe en France. Par le proluthéranisme construire l'âme prussienne, par l'anticatholicisme détruire l'âme française : ces deux tactiques s'expliquent, s'accordent et se complètent parfaitement.

Afin de réussir plus sûrement la seconde, Frédéric se pose en champion de la philosophie, flatte les philosophes et invite les principaux d'entre eux à venir chez lui, en son château de Potsdam qui

devient « le tripot des excommuniés », le repaire des ennemis de l'Eglise de France. Parmi ses principaux correspondants, citons Voltaire, d'Alembert, Diderot et le marquis d'Argens.

Ce dernier attire l'attention du roi de Prusse par la publication de divers écrits très antireligieux : *Lettres cabalistiques* ; *Philosophie du bon sens* (un discours sur l'incertitude des connaissances humaines) ; *Mémoires secrets* (pour les systèmes métaphysiques) ; *Défense du paganisme de l'empereur Julien.*

Dans tous ses écrits d'Argens manifeste « cet esprit croissant de doute qui gagne rapidement la plupart des hommes de son temps et dont il est un des fauteurs les plus actifs (7) ». Il est le type du libertin, alors très à la mode, comme en témoignent ses nombreuses aventures amoureuses notamment avec des filles de théâtre. A son sujet, Damiron écrit : « Il faut quelque peu d'indulgence pour ne pas prendre plus qu'en pitié ce défaut d'empire sur soi-même et de respect de soi-même, qui lui laisse dissiper en loisirs déréglés une vie appelée à plus de distinction et d'honneur et touche parfois à des actes qui ne sont pas de la plus sévère et de la plus pure délicatesse (8) ».

Mais qu'importent alors pour Frédéric et pour Voltaire les questions de moralité et de délicatesse ? D'Argens manifeste, dans ses Lettres, « une grande liberté et même une grande licence de pensée » (p. 15). Cela suffit. « Voltaire le loua, le caressa, le flatta. Frédéric le rechercha, l'attira et finit par le fixer près de lui ». Tous deux furent d'accord pour reconnaître en d'Argens « un impie très utile à la bonne cause » (Lettre de Voltaire à Frédéric après la mort du marquis).

Mais celui que Frédéric cherche surtout à gagner, c'est Voltaire, dont l'esprit caractérise le mieux l'esprit du XVIII[e] siècle, celui qui lui donnera un jour son nom. Voltaire est alors le type accompli du bourgeois gentilhomme, de l'écrivain antichrétien et plus particulièrement anticatholique. Par ailleurs, il est ou il sera franc-maçon. Dans son *Tableau des Progrès de l'Esprit humain,* Condorcet affirme que « Voltaire fut initié aux sociétés secrètes, pendant son exil en Angleterre en 1726, à 32 ans ». « Au cours d'une conférence faite à la loge « *La parfaite Union* » (de Marseille), le Fr.:. Dunan, professeur d'histoire au Lycée de Marseille, a montré combien avait été capital ce séjour en Angleterre, où, pendant trois années, il (Voltaire) mena la vie d'*un Rose-Croix,* toujours ambulant et toujours caché ». Au dire de certains, ce serait pour cette raison que Voltaire, lorsqu'il fut reçu triomphalement à la loge des Neuf Sœurs, à Paris, le 7 avril 1778, n'eut pas à subir les cérémonies de l'initiation. Fait significatif : « un grand nombre de lettres où Voltaire révèle les

(7) Damiron, *Mémoires sur le Marquis d'Argens,* Paris, 1856, p. 5.
(8) *Ibid.,* p. 12.

desseins de la secte maçonnique sont adressées à Frédéric II de Prusse (9) ».

A ce propos, il est curieux de citer ce jugement de Sainte-Beuve : « Toute la correspondance de Voltaire et de d'Alembert est laide ; elle sent la secte et le complot, la confrérie et la société secrète ; de quelque point de vue qu'on l'envisage, elle ne fait point honneur à des hommes qui érigent le mensonge en principe, et qui partent du mépris de leurs semblables comme de la première condition pour les éclairer : Eclairez et méprisez le genre humain ; triste mot d'ordre et c'est le leur » (10).

Autre procédé cher au roi de Prusse : exciter ses amis philosophes contre tous les cas d'intolérance cléricale. Dans sa pensée, rien de mieux pour nourrir leur anticatholicisme et le porter au paroxysme. Entre maints cas typiques, prenons, par exemple, celui de Morival d'Etallondes. A cette époque, les jeunes gens appartenant à la noblesse manifestent un libertinage qu'ils poussent souvent jusqu'au sadisme. Sur ce point ils se livrent à une sorte de surenchère satanique. C'est à qui commettra les plus odieux sacrilèges. Un jour, l'inévitable arrive ; pour arrêter ce fléau on recourt à la force. On appelle la police, on la met dans l'obligation de sévir. Tel est le cas qui se produit pour deux jeunes gens dont les noms sont restés célèbres, le Chevalier de la Barre et son ami Morival d'Etallondes.

Vu leurs exploits antireligieux, tous deux sont condamnés à mort ; le premier est brûlé, le second réussit à s'enfuir et va se mettre sous la protection du roi de Prusse. Excellente aubaine pour ce dernier. Il propose à ses amis philosophes l'honneur de travailler à leur réhabilitation. La réponse ne se fait pas attendre. Voltaire qui a déjà défendu Calas et Sirven prie Frédéric de lui envoyer son protégé à Ferney ; il promet de s'en occuper. « Si je ne pouvais obtenir en France la justice que je demanderai, lui écrit-il, je vous sauverai Morival sur-le-champ et il se consolera toujours par l'honneur de servir un roi guerrier et philosophe qui voit tout et qui fait tout par lui-même » (11 mars 1774).

Frédéric accepte avec joie et conseille même au jeune Morival de prolonger son séjour en Suisse, et pour cause. A l'école de Voltaire, sa haine anticatholique ne pourra que s'accroître. Le philosophe, qui a compris, mande alors au roi de Prusse : « Je remercie votre Majesté de vouloir bien me le laisser encore quelque temps. Il n'en deviendra que meilleur meurtrier, meilleur canonnier, meilleur ingénieur et il vous servira avec un zèle inaltérable dans toutes les journées de Rosbach qui se présenteront » (15 février 1775).

---

(9) N. Deschamps, *Les Sociétés Secrètes et la Société ou Philosophie de l'Histoire contemporaine*, 6e édit., Paris, 1882, pp. 16, 17, 19.

(10) Sainte-Beuve, *Journal des Débats*, 8 novembre 1832.

Songeons, en passant, à la gravité de ces dernières paroles. Que signifient-elles ? Qu'un philosophe français prie un roi de Prusse de lui confier un jeune Français pour en faire un soldat bien armé dont ce roi pourra éventuellement se servir dans des entreprises antifrançaises.

Un mois plus tard, Frédéric relance Voltaire avec une nouvelle vigueur :

« Je reviens à d'Etallondes dont l'affaire ne m'a pas l'air de tourner avantageusement ; comme je lui ai procuré son premier asile, je serai sa dernière ressource. Un ingénieur formé sous les yeux de Voltaire est un phénix à mes yeux. Pour cette bataille dont il a tracé le plan il y a si longtemps qu'elle s'est donnée qu'à peine je m'en ressouviens. D'Etallondes pourra vous servir à conduire les travaux au siège de l'Inf..., à former des batteries, des balistes et des catapultes pour faire écrouler entièrement le siège de la superstition, dernier asile des vieilles femmes et des tonsurés (26 mars 1775). »

De son côté, toujours heureux de favoriser les plans antireligieux de Frédéric, Voltaire insiste sur les services qu'on pouvait attendre du jeune condamné : Dès 1774, il écrivait ([10bis]) : « d'Etallondes est la victime d'une superstition et d'un fanatisme que vous haïssez autant que je les abhorre » (4 mai). Et le roi, après un nouvel échange de lettres, concluait avec empressement : « J'attends ici d'Etallondes... Je ferai pour lui et pour vous ce qui dépendra de moi. C'est un martyr de la superstition qui mérite d'être sanctifié par la philosophie ». Puis, pour s'excuser de lui envoyer des vers imparfaits : « Mais j'effacerai mes solécismes en faisant du bien à divers d'Etallondes martyrs de la philosophie » (8 septembre 1775).

Visiblement, pour le roi de Prusse, l'affaire d'Etallondes, c'est l'idéal moyen d'attiser les passions anticléricales et de préparer la campagne qu'il rêve de mener en France contre l'Infâme et la superstition « christicole » ; c'est le coin ou la machine infernale dont il se servira pour fendre, disloquer et si possible détruire cette religion qui constitue le meilleur élément de l'âme traditionnelle française.

Cependant, tout cela ne représente encore qu'un travail préparatoire, qu'un procédé psychologique destiné à mieux disposer les esprits et les cœurs à l'œuvre de destruction qui doit suivre.

La suprême habileté du roi de Prusse consiste à prendre Voltaire par ce que nous appellerions « son plus grand faible » en se proclamant comme lui philosophe, ami des lumières, ennemi des superstitions et très spécialement de la superstition catholique.

On voit son double jeu ; il est flagrant. Alors qu'en Prusse Frédéric exige des égards pour le catholicisme, en France, par le truchement des philosophes, ses naïfs affidés, il le dénonce comme « l'Infâme » et il a soin d'englober sous ce nom le pape, les évêques, les

([10bis]) Nous citons les lettres de Voltaire d'après l'édition M. Beuchot, Paris, 1834.

prêtres, les religieux, bref toute la hiérarchie de l'Église catholique. Ici, une fois encore, laissons-lui la plume :

« Ce ne sont que chiquenaudes que j'applique sur le nez de l'Inf..., écrit-il à son ami de Ferney ; il n'est donné qu'à vous de l'écraser » (22 novembre 1765). « Si Hercule a dompté le lion de Némée, un fort athlète, nommé Voltaire, a écrasé sous ses pieds l'hydre du fanatisme » (18 juin 1776)... « La raison se développe journellement dans notre Europe ; les pays les plus stupides en ressentent les secousses... L'Autriche, la Westphalie, tous jusqu'à la Bavière tâchent d'attirer sur eux quelques rayons de lumière »... « C'est vous, ce sont vos ouvrages qui ont produit cette révolution dans les esprits. L'hélépole de la bonne plaisanterie a ruiné les remparts de la superstition, que la bonne dialectique de Bayle n'a pu abattre. » « Jouissez de votre triomphe ; que votre raison domine de longues années sur les esprits que vous avez éclairés ; et que le patriarche de Ferney, le coryphée de la vérité, n'oublie pas le vieux solitaire de Sans-Souci. Vale » (18 juin 1776).

« Votre vieillesse est comme l'enfance d'Hercule. Ce dieu écrasait des serpents dans son berceau, et vous, chargé d'années, vous écrasez l'infâme » (25 février 1776). « L'abrutissement de l'espèce humaine durant tant de siècles a prolongé le fanatisme. Enfin, vous avez été le Bellérophon qui a écrasé cette chimère. Vivez donc pour achever d'en disperser les restes » (3 novembre 1776).

Non content de l'exciter contre l'Inf..., le roi lui donne des avis sur la manière de la combattre, il lui suggère des procédés utiles, il lui propose même un plan de campagne. Entrant dans le détail, Frédéric, qui connaît à merveille le caractère français si sensible au ridicule, conseille d'employer de préférence ce moyen, pourtant fort peu philosophique :

« L'Inf... ne donne que des herbes venimeuses : il vous est réservé de l'écraser avec votre redoutable sarcasme, avec le ridicule que vous répandez sur elle et qui porte plus de coups que tous les arguments. Peu d'hommes savent raisonner, tous craignent le ridicule » (18 janvier 1766). « J'espère que bientôt tous ces marauds de théologiens seront si ridicules qu'ils ne pourront plus nuire. Notre impératrice russe les mène grand train. Leur dernier jour approche en Pologne ; il est tout arrivé en Prusse et dans l'Allemagne septentrionale. Les maisons d'Autriche et de Bavière sont seules qui soutiennent ces cuistres-là... Mon cher philosophe, rendez tous ces pédants-là aussi énormément ridicules que vous le pouvez dans vos conversations avec les honnêtes gens... Un bon mot vaut bien un beau livre. Foudroyez-moi ces marauds-là. Je vous en prie » (4 septembre 1767).

Autre conseil indigne d'un philosophe : entretenir le clergé dans le désœuvrement et les discordes.

« Croyez que le désœuvrement donne lieu à la plupart des disputes. Pour les éteindre en France il ne faudrait que renouveler les temps des défaites de Poitiers et d'Azincourt. Vos ecclésiastiques et vos parlementaires, fortement occupés de leurs propres affaires, ne penseraient qu'à eux et laisseraient le public et le gouvernement tranquilles. C'est une proposition à faire à ces messieurs... » (1er septembre 1766).

Mais pour transformer l'opinion il faut tout d'abord agir sur la cour, transformer la tête, de façon à modifier la politique religieuse jusque dans ses plus hautes sources. L'idéal serait que Voltaire

parvienne à imposer des changements dans le personnel ministériel lui-même. « C'est du gouvernement que doit partir la sentence qui écrasera l'infâme. Des ministres éclairés peuvent y contribuer beaucoup ; mais il faut que la volonté du souverain s'y joigne » (8 sept. 1775). Et, pour mieux dresser le philosophe contre son souverain, il lui rappelle que, si ce dernier pratique encore sa religion, c'est qu'« il a été dans son enfance à l'école du fanatisme et de l'imbécilité ».

Nouvelle insistance dès l'avènement de Louis XVI. Frédéric profite de cette circonstance pour adresser à son ami ces insinuations venimeuses :

« Si le parti de l'Inf... l'emporte sur la philosophie, je plains les pauvres Welches ; ils risqueront d'être gouvernés par quelque cafard en froc ou en soutane qui leur donnera la discipline d'une main et les frappera du crucifix de l'autre » (30 juillet 1774).

*
* *

Face aux roueries du roi de Prusse quel sera le comportement de Voltaire ? Fera-t-il preuve d'indépendance ? Sera-t-il digne d'un grand Français ? Hélas ! Aristocrate de prétentions et féru de hautes relations notre philosophe aime se jeter aux pieds des souverains et se plaît à leur manifester l'adulation la plus servile, voire la plus bouffonne qu'on puisse imaginer.

S'adressant un jour à Catherine de Russie il écrit : « Je suis Suisse et si je n'étais plus Suisse je me ferais Russe... J'ai l'honneur d'être un vieux Suisse que vous avez naturalisé votre sujet ». Cette impératrice lui ayant répondu : « Je sais que vous êtes bon Russe », il insiste en signant cette fois : « Votre vieux Russe de Ferney ». Il ose même lui décerner ces adulations sacrilèges : « Nous sommes trois, Diderot, d'Alembert et moi, qui vous dressons des autels. Vous me rendez païen. Je suis avec idolâtrie le prêtre de votre temple » (22 décembre 1766). Pour comble, de cette femme qui avait fait étrangler son mari et qui partageait sa vie entre le meurtre et l'adultère, Voltaire fait une sainte : « Sainte Catherine de Russie » (11 décembre 1772), voire une « déesse » (17 octobre 1769).

Avec un tel tempérament pouvait-il rester insensible aux flatteries dont le roi de Prusse ne cesse d'enrober ses suggestions et ses excitations ? D'ordinaire, Voltaire lui répond en des termes qui déconcertent le vieux bon sens français. Jugeons-en par ces quelques spécimens de son genre.

« Regardez-moi comme le sujet le plus attaché que vous ayez, car je n'ai point et ne veux point servir d'autre maître. C'est donc à mon roi que j'écris » (mars 1767). Et ce roi il va jusqu'à l'appeler « le Fils de Dieu », « le Dieu Frédéric » (octobre 1737). Plus tard, il renforcera la dose : « Faites tout ce qu'il vous plaira. J'aimerai toujours Votre Majesté de tout mon cœur ». Ou

encore : « Je ne me consolerai jamais du malheur qui me fait achever ma vie loin de vous. Je suis heureux autant qu'on peut l'être dans ma situation, mais je suis loin du seul prince philosophe. Je sais bien qu'il y a beaucoup de princes qui pensent comme vous ».

A ce Dieu Voltaire prodigue les dithyrambes les plus exaltés : « Vous avez connu et saisi le vrai en tout, aussi êtes-vous unique en tout genre » (12 mai 1767). « On prétend que c'est vous, Sire, qui avez inauguré le partage de la Pologne et je le crois parce qu'il y a là du génie et que le traité se fait à Potsdam » (16 novembre 1772). Et ailleurs : « Je vous remercie de vouloir bien occuper un petit coin de votre immensité » (21 juin 1775). « Pour vous, Monsieur, vous vous moquez de toute la terre et vous avez raison » (août 1772). « Vous êtes le vainqueur de la superstition ainsi que le soutien de la liberté germanique. Vivez plus longtemps que moi pour affermir tous les empires que vous avez fondés. Puisse Frédéric le Grand être Frédéric immortel » (1er avril 1778). « J'aime cent fois mieux mourir près de vous que vivre ailleurs ».

Ignorant ou refusant de reconnaître les projets belliqueux du roi de Prusse, Voltaire ne cesse d'admirer en lui « le prince philosophe, le Tacite, le Sénèque, le moderne Marc-Aurèle, le « Salomon du Nord ». Un jour, il le hausse au-dessus de l'empereur Julien : « Le grand Julien, le premier des hommes après Marc-Aurèle en usait à peu près ainsi et d'ailleurs il ne vous valait pas » (29 juillet 1775).

Pour plaire à son idole, notre philosophe ne se contente pas de l'encenser, il entre dans ses vues, partage ses plus chers désirs, prétend avoir rêvé « qu'une petite colonie de gens savants et sages viendrait se consacrer dans vos Etats à éclairer le genre humain » (5 avril 1767). Plus tard, il lui précise sa pensée en ces termes qui en disent long :

« L'athéisme ne peut jamais faire aucun bien et la superstition a fait des maux à l'infini : sauvez-nous de ces deux gouffres. Si quelqu'un peut rendre ce service au monde, c'est vous » (27 juillet 1770). « Si Votre Majesté daigne me donner ses ordres, l'hommage du philosophe de Sans-Souci à la Divinité fera la lueur aux hommes. Le roi des déistes confondra les athées et les fanatiques à la fois ; rien ne peut faire un meilleur effet » (20 août 1770).

Même accord de Voltaire avec Sa Majesté prussienne en ce qui concerne la déchristianisation de la Cour.

« Sire, écrit-il, il est vrai que les gobe-Dieu (théophages) pourront bien avoir du crédit en France. Peut-être même l'aimable fille (Marie-Antoinette) de celle que vous appelez la dévote (Marie-Thérèse) pourra contribuer plus que personne à affermir ce crédit si dangereux » (juillet 1774).

Comme le souverain l'avait souhaité, la philosophie gagne les hautes sphères de l'Etat, elle menace de pénétrer dans le conseil des ministres. Tout heureux, Voltaire lui-même le renseigne :

« Nous espérons en France que la philosophie qui est auprès du trône sera bientôt dedans » (29 juillet 1775). « Je ne sais pas encore si notre roi marchera sur vos traces ; mais je sais qu'il a pris pour ses ministres des philosophes, à un seul près qui a le malheur d'être dévot » (3 août 1775). « Eh oui, insiste-t-il en parlant du choix des nouveaux ministres, ils sont tous philosophes sauf

un ». « Les prêtres sont au désespoir. Voilà le commencement d'une grande révolution. Cependant on n'ose pas encore se déclarer ouvertement : on mine en secret le vieux palais de l'imposture fondé depuis 1775 années » (3 août 1775). Cette dernière phrase le laisse clairement entendre, parmi les « mineurs » en question il y a Voltaire et ses amis.

Mais revenons au roi de Prusse et à l'essentiel de sa tactique, au point central de son plan. A son avis, ce qu'il faut tout d'abord, c'est attaquer les ordres religieux et cela pour deux raisons : ils sont plus directement rattachés à Rome, ils possèdent des biens considérables, susceptibles d'exciter les jalousies et surtout les convoitises. Le 24 mars 1767, le souverain madré adresse à Voltaire ces consignes quasi impératives :

« Il s'agirait de détruire les cloîtres, au moins de commencer à diminuer leur nombre. Ce moment est venu, parce que le gouvernement français et celui d'Autriche sont endettés ; qu'ils ont épuisé les ressources de l'industrie pour acquitter leurs dettes sans y parvenir. L'appât de riches abbayes et de couvents bien rentés est tentant. En leur représentant le mal que les cénobites font à la population de leurs Etats, ainsi que l'abus du grand nombre de cucullati qui remplissent leurs provinces, en même temps la facilité de purger en partie leurs dettes, en y appliquant les trésors de ces communautés qui n'ont point de successeurs, je crois qu'on les déterminerait à commencer cette réforme ; et il est à présumer qu'après avoir joui de la sécularisation de quelques bénéfices, leur avidité engloutira le reste ».

« Tout gouvernement, qui se déterminera à cette opération, sera ami des philosophes... Voilà un petit projet que je soumets à l'examen du patriarche de Ferney. C'est à lui, comme au père des fidèles, de le rectifier et de l'exécuter. Le patriarche m'objectera peut-être ce que l'on fera des évêques : je lui réponds qu'il n'est pas temps d'y toucher encore, qu'il faut commencer par détruire ceux qui soufflent l'embrasement du fanatisme au cœur du peuple. Dès que le peuple sera refroidi, les évêques deviendront de petits garçons, dont les souverains disposeront par la suite du temps comme ils voudront. »

Une fois de plus, Voltaire entre dans les vues de Frédéric et se déclare prêt à les mettre en pratique. Le 5 avril 1767, répondant à sa lettre concernant les religieux, il lui écrit :

« Votre Majesté a bien raison de dire que l'inf... ne sera jamais détruite par les armes... Les armes peuvent détrôner un pape, déposséder un électeur ecclésiastique, mais non pas détrôner l'imposture... Votre idée de l'attaquer par les moines est d'un grand capitaine. Les moines une fois abolis, l'erreur est exposée au mépris universel. On écrit beaucoup en France sur cette matière ; tout le monde en parle... Mais on n'a pas vu cette grande affaire assez mûre : on n'est pas assez hardi en France, les dévots ont encore du crédit. »

En 1775, Frédéric reviendra sur ce thème qui lui tient tant à cœur :

« Si l'on veut diminuer le fanatisme, écrit-il, il ne faut pas toucher aux évêques ; mais si l'on parvient à diminuer les moines, surtout des ordres mendiants, le peuple se refroidira et, moins superstitieux, il permettra aux princes de disposer des évêques à ce qui convient au bien des Etats » (13 août).

Parmi les religieux, ceux qu'il fallait détruire en premier lieu, c'étaient les Jésuites, car leur Ordre constituait la plus puissante

armée du Vatican. Très tôt Frédéric insista pour que l'on commençât par eux et, dans cette affaire-là encore, Voltaire se fit son plat valet. Ancien élève des jésuites, il savait, à l'occasion, reconnaître les mérites de ses vieux maîtres ; il les disait « tolérants et amis des lettres » ; mais, en tant que philosophe, pour exécuter le projet en question, à savoir pour frapper au cœur l'unité catholique et écraser l'Infâme, force lui était de passer sur le corps de ceux qu'il appelait « les grenadiers du Pape et de l'Église ».

Comment cette affaire allait-elle tourner ? C'est ce que nous allons voir à propos de d'Alembert.

D'Alembert, lieutenant de Voltaire, « fanatique moyen », « honnête serre-file » de la lignée des philosophes, ne pouvait manquer d'attirer l'attention et l'affection de Frédéric. C'est ce qui arriva. Très vite séduit et conquis par les écrasantes flatteries du roi de Prusse, d'Alembert fit avec lui un véritable assaut d'éloges. « Sous sa plume, Frédéric devient le chef d'une sorte d'Internationale, d'une sorte de maçonnerie en guerre contre l'Église ([11]) ». Et ceci l'amène à lui manifester une servilité qui souvent va jusqu'à la veulerie. Qu'on en juge !

« Votre Majesté trouvera en moi la docilité qu'un philosophe doit à celui qu'il regarde comme son chef et son modèle » (12 décembre 1766). — « Les philosophes et les gens de lettres de toutes les nations, et en particulier de la nation française, vous regardent depuis longtemps comme leur chef et leur modèle » (6 juillet 1770). « Vous étiez, Sire, le chef et le modèle de ceux qui écrivent et qui pensent ; vous êtes à présent le dieu rémunérateur et vengeur » (12 août 1770). — « Votre Majesté prétend que Voltaire et moi nous égayons sur son compte en la jugeant utile au progrès de la philosophie. Non seulement utile, Sire, mais très nécessaire ; nécessaire par vos ouvrages qui servent à la fois à nous instruire et à nous éclairer ; nécessaire par l'exemple que vous donnez aux souverains de ne point étouffer la lumière sous le boisseau, lorsqu'elle ne demande qu'à se montrer, nécessaire enfin par la protection que vous accordez à ceux qui tâchent de rendre leurs travaux utiles. Voilà, Sire, ce que nous pensons tous, ce que nous disons tous de concert, en tous lieux et dans tous les instants » (26 novembre 1770). Pour remercier le roi du don de son portrait, d'Alembert lui écrit sans pudeur : « Je le porterai sur moi sans cesse et la nuit je le mettrai au chevet de mon lit, à l'endroit où les dévots placent leur crucifix et leur bénitier ».

Étranges philosophes ! ils répudient le Christ et exècrent le chef de l'Église romaine mais, en compensation, ils se vouent à un autre dieu, à un autre chef, le roi de Prusse, l'ennemi mortel du roi de France.

Comme les autres, d'Alembert suivra donc servilement les instructions du grand maître de Sans-Souci ; il fera campagne contre l'Infâme, contre les prêtres, les religieux et très spécialement contre les jésuites. Comme Voltaire, il saura reconnaître les mérites de ces

(11) P. Gaxotte, *op. cit.*, p. 397.

religieux. « Fidèles à leurs vœux, laborieux dans leurs études et dévoués à la tâche qui leur est confiée » ; il insiste sur « la régularité de leur vie et de leurs mœurs. Leur discipline sur ce point est aussi sévère que sage et, quoi qu'en ait publié la calomnie, il faut avouer qu'aucun ordre religieux ne donne moins de prise à cet égard ([12]). »

Certes, dit-il, il faut craindre à la fois les jésuites et les jansénistes, mais à son avis « en leur supposant le même degré de pouvoir » la société des jésuites « serait la moins tyrannique ». Les jésuites, dit-il « gens accommodants, pourvu qu'on ne se déclare pas leur ennemi, permettent assez qu'on pense comme on voudra ». Tandis que « les jansénistes, sans égards comme sans lumières, veulent qu'on pense comme eux. S'ils étaient les maîtres, ils exerceraient sur les ouvrages, sur les esprits, sur les discours, sur les mœurs l'inquisition la plus violente ([13]). »

Dans un moment de sincérité, d'Alembert fera même cet aveu :

« Tout ce qu'on peut alléguer en faveur de l'arrêt général d'expulsion prononcé contre ces Pères, c'est le fameux passage de Tacite au sujet de la loi des Romains, qui condamnait à mort tous les esclaves d'une maison pour le crime d'un seul ». « Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum ». « La plupart des jésuites, ceux qui dans cette société comme ailleurs ne se mêlent de rien, et qui y sont en plus grand nombre qu'on ne croit, n'auraient pas dû, s'il eût été possible, porter la peine des fautes de leurs supérieurs. Ce sont des milliers d'innocents qu'on a confondus à regret avec une vingtaine de coupables ([14]) ».

Toutefois, comme Voltaire, parce que philosophe, il n'hésitera pas à les condamner pour cette raison très voltairienne et... très prussienne : « c'étaient des troupes régulières, ralliées et disciplinées sous l'étendard de la superstition. C'était la phalange macédonienne qu'il importait à la raison d'avoir rompue et détruite ». Avec Voltaire, d'Alembert les regardait comme « les grands grenadiers du fanatisme, comme les plus dangereux ennemis de la raison, et comme ceux dont il lui importait le plus de se défaire ([15]) ».

La suppression des jésuites étant utile à la tranquillité publique, il faut y applaudir sans se soucier des motifs allégués. Les moyens juridiques ne sont et ne doivent être que des prétextes. « Ce n'est pas parce qu'on croit les jésuites plus mauvais Français que les autres religieux qu'il faut les disperser et les détruire, c'est parce qu'on les sait plus redoutables. Ce motif, quoique non juridique, est meilleur qu'il ne faut pour s'en défaire ([16]). »

Autre motif, classique dans l'histoire, pour persécuter les jésuites : le désir de faire une diversion. Et c'est encore d'Alembert qui nous l'apprend :

(12) Joseph Bertrand, *D'Alembert,* Paris, Hachette, 1889, p. 120.
(13) *Ibidem,* p. 133.
(14) *Ibidem,* p. 130.
(15) *Ibidem,* p. 134-135.
(16) *Ibidem,* p. 126.

« Une circonstance fortuite précipita leur ruine. On reçut, à la fin de mars 1762, la triste nouvelle de la prise de la Martinique par les Anglais. La prudence du gouvernement voulut prévenir les plaintes qu'une si grande perte devait causer dans le public. On imagina, pour faire diversion, de donner aux Français un autre objet d'entretien ; comme autrefois Alcibiade avait imaginé de faire couper la queue à son chien pour empêcher les Athéniens de parler d'affaires plus sérieuses, on déclara donc au principal des Jésuites qu'ils n'avaient plus qu'à obéir au Parlement et à cesser leurs leçons (17) ».

Enfin, dernier motif, le plus important peut-être, dont les philosophes parlaient peu, c'était celui que d'Alembert signalera dans un moment de naïve franchise.

« Ils (les jésuites) avaient refusé, par des motifs de respect humain, de recevoir sous leur direction des personnes puissantes qui n'avaient pas lieu d'attendre d'eux une sévérité si singulière à tant d'égards. Ce refus indiscret a contribué à précipiter leur ruine. » Ainsi ces hommes qu'on a accusés de morale relâchée et qui ne s'étaient soutenus à la cour que par cette morale même, ont été perdus dès qu'ils ont voulu, même à leur grand regret, professer le rigorisme » (18).

En parlant des « personnes puissantes » d'Alembert songeait tout d'abord à Madame de Pompadour, la maîtresse du Roi, l'amie et la protectrice des philosophes qui l'adulaient, celle au sujet de laquelle Voltaire écrivait un jour au duc de Richelieu : « Est-ce que vous serez assez bon pour vouloir bien me mettre aux pieds de Madame de Pompadour (18bis). » Le roi avait pour confesseur un Jésuite lequel par devoir, ne cessait de lui reprocher ses amours coupables : telle était la clef du mystère.

Les historiens protestants eux-mêmes en conviennent : les jésuites ne furent calomniés et sacrifiés que parce qu'ils étaient l'avant-garde et le corps de réserve de l'Eglise. « Pour renverser la puissance ecclésiastique, il fallait l'isoler en lui enlevant l'appui de cette phalange sacrée qui s'était dévouée à la défense du trône pontifical, c'est-à-dire les Jésuites. Telle est la vraie cause de la haine qu'on voue à cette Société. Haïr et persécuter un Ordre dont l'existence tenait à celle de la Religion catholique et du trône devint un titre qui donnait le droit de se dire philosophe (19) ».

Le jour où il apprit que la cour d'Espagne venait d'expulser les jésuites, Frédéric II s'empressa d'en écrire à Voltaire comme d'une victoire.

« Voici un nouvel avantage que nous venons d'emporter en Espagne : les jésuites sont chassés de ce royaume. De plus, les cours de Versailles, de Vienne et de Madrid ont demandé au pape la suppression d'un nombre consi-

(17) J. Bertrand, *op. cit.*, p. 130.
(18) *Ibidem*, p. 132.
(18bis) *Ibidem*, p. 268.
(19) M. Schoell, *Cours d'histoire des Etats européens*, Paris, 1830-1834, t. XLIV, p. 71.

dérable de couvents. On dit que le Saint-Père sera obligé d'y consentir quoiqu'en enrageant. Cruelle révolution ! » (5 mai 1767).

Puis, pour encourager son ami à poursuivre ses campagnes anticléricales, il lui adresse cette nouvelle flatterie : « La cognée est à la racine de l'arbre... Cet édifice, sapé par ses fondements, va s'écrouler et les nations transcriront dans leurs annales que Voltaire fut le promoteur de cette révolution qui se fit au XVIII[e] siècle dans l'esprit humain ».

De son côté, ravi de cette nouvelle, Voltaire l'annonçait au Marquis de Villevieille, son ami, en ces termes enthousiastes : « Soyez sûr que la révolution qui s'est faite depuis environ douze ans dans les esprits n'a pas peu servi à chasser les jésuites de tant d'états et a bien encouragé les princes à frapper l'idole de Rome qui les faisait trembler tous autrefois » (20 décembre 1768).

*
* *

Mais, à quelque temps de là, se passait un fait étrange qui aurait dû ouvrir les yeux de nos philosophes. Le 7 juillet 1770, Frédéric, narquois, annonçait à Voltaire : « Ce bon cordelier du Vatican n'est pas après tout aussi hargneux qu'on se l'imagine... Pour moi j'aurais tort de me plaindre : il me laisse mes chers jésuites, que l'on persécute partout. J'en conserverai la graine précieuse pour en fournir à ceux qui voudraient cultiver chez eux cette plante si rare ».

D'autre part, il faisait à Laurent Ricci, Général des Jésuites, une proposition qui devait se réaliser trois ans plus tard, celle de conserver les jésuites en Pologne, puis dans la Silésie catholique nouvellement annexée à son Empire. Ainsi, malgré les supplications de ses amis de France, d'accord avec l'impératrice Catherine II, il s'arrangeait pour préserver d'un suprême naufrage les débris du célèbre Institut.

Dans quel but agissait-il ainsi ? Tout d'abord pour se rendre populaire. « Il faut épargner ce que le public vénère ; il ne faut pas donner de scandale : et, supposé qu'on se croie plus sage que les autres, il faut par complaisance, par commisération pour leurs faiblesses ne point choquer leurs préjugés. Il serait à souhaiter que les prétendus philosophes de nos jours pensassent de même » (à Voltaire, 7 juillet 1770).

Ainsi, ce pourfendeur de préjugés en France savait très bien, quand il s'agissait de ses intérêts, se faire le pourvoyeur des préjugés en Prusse. Si Frédéric tenait tant à recevoir les jésuites en Prusse, c'était surtout pour la raison qui l'incitait à vouloir les faire supprimer en France, à cause des services qu'ils savaient rendre.

Comme il fallait s'y attendre, Voltaire et ses amis s'étonnèrent et

se scandalisèrent. Ils avaient l'esprit trop étroit pour comprendre de tels calculs. Mais, le 21 juillet 1773 un fait plus sensationnel encore se produisait : harcelé par les violentes campagnes des philosophes et les instances pressantes des cours catholiques, le faible pape Clément XIV, plus soucieux de la paix que de la dignité du Saint-Siège, supprimait l'Ordre des Jésuites.

A l'annonce de cette nouvelle, les philosophes français exultèrent, croyant à leur triomphe complet et définitif. Cette fois, Frédéric lui-même serait contraint de s'incliner en se passant de ces religieux. Mais non, à leur grand étonnement, voire à leur grand scandale, celui qui les avait jusque-là si ardemment excités et soutenus dans leur action contre les jésuites de France, refusait de sévir contre les jésuites de Prusse.

Qui plus est, quand Voltaire lui demanda des explications sur son étrange conduite, il en reçut cette réponse goguenarde et tout imprégnée d'aristocratique assurance :

« Comment vous entretenir des jésuites ? Ce n'est qu'en faveur de l'instruction de la jeunesse que je les ai conservés. Le pape leur a coupé la queue, ils ne peuvent plus servir comme les renards de Samson pour embraser les moissons des philistins. D'ailleurs la Sibérie n'a produit ni de P. Guignard, ni de Malagrida. Nos allemands n'ont pas les passions aussi vives que les peuples méridionaux ».

Ici, redoublant d'ironie, ce prince sans scrupule qui, si souvent, reniait sa parole pour trahir ses alliés politiques, osait invoquer le prétexte de la parole donnée.

« Si toutes ces raisons ne vous touchent point, j'en alléguerai une plus forte : j'ai promis, par la paix de Dresde, que la religion demeurerait un statu quo dans mes provinces. Or, j'ai eu des jésuites, donc il faut les conserver. Les princes catholiques ont tout à propos un pape à leur disposition qui les absout de leurs serments par la plénitude de sa puissance : pour moi, personne ne peut m'absoudre ; (donc) je suis obligé de garder ma parole ».

Ceci dit, en manière de contre-attaque, Frédéric poursuivait : « Si vous ne me reprochez point mes jésuites, je ne vous dirai pas le mot de vos picpus. Nous sommes à deux de jeu. Mes jésuites ont produit de grands hommes, en dernier lieu, le P. Tournemine, votre recteur »... Tout de même, pour calmer son ami qu'il savait grincheux, il lui décochait ce compliment : « Mais vous seul valez tout ce qu'Ignace a produit de meilleur : aussi j'admire et je me tais en assurant le patriarche de Ferney que le philosophe de Sans-Souci l'admirera jusqu'à la fin de l'existence du dit philosophe » (10 décembre 1773).

Le 20 avril 1776, le roi de Prusse, toujours sarcastique, écrivait de nouveau à Voltaire :

« L'ex-jésuite de Sans-Souci est toujours occupé à recouvrer ses forces qui ne reviennent que lentement... J'implore tous mes saints, Ignace, Xavier, Laynez, etc., pour qu'ils protègent le protecteur des capucins à Ferney... afin qu'il éclaire longtemps encore la France et l'univers et qu'il n'oublie point l'ex-jésuite de Sans-Souci. Vale. »

L'année suivante, comme Voltaire semblait ne pas avoir encore

compris, ou mieux, « digéré » sa conduite, Frédéric reprenant ce délicat sujet, se faisait un malin plaisir de répéter :

« Vous voulez savoir ce que sont devenus les jésuites chez nous... Eh bien : En voici les raisons. On ne trouve dans nos contrées aucun catholique lettré si ce n'est parmi les jésuites : nous n'avions personne pour tenir les classes... le reste des moines est d'une ignorance crasse : il fallait donc conserver les jésuites ou laisser périr toutes les écoles. Il fallait donc que l'Ordre subsistât pour fournir des professeurs à mesure qu'il venait à en manquer. La fondation pouvait fournir la dépense à ses frais. Elle n'aurait pas été suffisante pour payer des professeurs laïques. De plus, c'est à l'université des jésuites que se formaient les théologiens destinés à remplir les cures. Si l'Ordre avait été supprimé, l'université ne subsisterait plus et l'on aurait été dans la nécessité d'envoyer les Silésiens étudier la théologie en Bohême, ce qui aurait été contraire aux principes fondamentaux du gouvernement... Toutes ces raisons valables m'ont fait le paladin de cet Ordre ». Et devinant que Voltaire ne manquerait pas de s'en moquer, il lui décochait, en fin de lettre, cette réflexion ad hominem : « Souvenez-vous, je vous prie, du Père Tournemine, votre nourricier ; vous avez sucé chez lui le doux lait des muses, et réconciliez-vous avec un Ordre qui a porté et qui, le siècle passé, a fourni à la France des hommes du plus grand mérite » (18 novembre 1777).

Par ailleurs, dans cette étrange affaire, quelle fut l'attitude de d'Alembert ? Plus instante encore que celle de Voltaire.

Dès qu'il apprit que les rois catholiques faisaient pression sur Clément XIV pour en obtenir la suppression des jésuites et que Frédéric II agissait dans le sens contraire, il s'empressa d'adresser à ce dernier ses craintes respectueuses.

« On dit que le cordelier Ganganelli ne promit point poires molles à la Société de Jésus et que saint François d'Assise pourrait bien tuer saint Ignace. Il me semble que le Saint-Père... fera une grande sottise de casser ainsi son régiment des gardes par complaisance pour les princes catholiques. Il me semble que ce traité ressemble à celui des loups avec les brebis dont la première condition fut que celles-ci livrassent leurs chiens » (20). « Quoi qu'il en soit, il sera singulier, Sire, que tandis que Leurs Majestés Très Chrétienne, Très Catholique, Très Apostolique et Très Fidèle détruisent les Grenadiers du Saint-Siège, votre très hérétique Majesté soit la seule qui les conserve » (16 juin 1769).

Nullement impressionné par les observations de son correspondant, Frédéric lui répondit en ces termes particulièrement durs pour les philosophes et leurs procédés :

« La Philosophie, encouragée dans ce siècle, s'est énoncée avec plus de force et de courage que jamais. Quels sont les progrès qu'elle a faits ? On a chassé les jésuites, direz-vous. J'en conviens, mais je vous prouverai, si vous le voulez, que la vanité, des vengeances secrètes, des cabales, enfin l'intérêt ont tout fait ».

---

(20) « Proposer au Pape de détruire cette brave milice c'est comme si on proposait à Votre Majesté de licencier son régiment des gardes » (Correspondance de Frédéric avec d'Alembert, dans *Œuvres diverses de Frédéric II*, t. XVIII).

Constatant l'inefficacité de son argument, d'Alembert essaya celui de la peur en invoquant une vieille calomnie qui faisait des jésuites autant de confectionneurs de poisons. Il les présenta comme formant une milice terrible qui, après avoir enseigné la doctrine du régicide, a osé évoquer des Locustes jusque dans les lambris du Vatican.

Le 10 décembre 1773 après avoir redit combien la Philosophie avait été « alarmée » de voir Sa Majesté « conserver cette graine », d'Alembert le supplia de prendre garde que les jésuites n'attentent à sa vie. Ce à quoi Frédéric fit cette magistrale réponse :

« Vous pouvez être sans crainte pour ma personne. Je n'ai rien à craindre des jésuites... Réfléchissez à la nature de la clémence... Vous philosophe, vous ne me reprochez pas que je traite les hommes avec bonté et que j'exerce l'humanité indifféremment envers tous ceux de mon espèce, de quelque religion et de quelque société qu'ils soient. Croyez-moi, pratiquez la philosophie et métaphysiquons moins. Les bonnes actions sont plus avantageuses au public que les systèmes les plus subtils »... D'ailleurs, « je ne suis pas le seul qui ait conservé les Jésuites : les Anglais et l'impératrice de Russie en font autant » (7 janvier 1774).

L'année suivante, après la mort de Clément XIV, exploitant le bruit selon lequel ce pape aurait été empoisonné par les Jésuites, d'Alembert revint à la charge et insista sur le grave danger auquel le roi s'exposait. Mais celui-ci riposta d'un ton calme mêlé d'ironie :

« Je vous prie de ne pas ajouter foi légèrement aux calomnies qu'on répand contre nos bons Pères. Rien de plus faux que le bruit qui a couru de l'empoisonnement du pape... Il a été ouvert et on n'a pas trouvé le moindre indice de poison. Mais il s'est souvent reproché la faiblesse qu'il a eue de sacrifier un Ordre tel que celui des jésuites à la fantaisie de ses enfants rebelles. Il a été d'une humeur chagrine et brusque le dernier temps de sa vie, ce qui a contribué à raccourcir ses jours » (15 novembre 1774).

L'argument de la peur ayant échoué, d'Alembert en brandit un autre, celui de voir l'exemple du roi de Prusse bientôt suivi par d'autres souverains qui lui demanderaient la fameuse graine. Mais Frédéric de le rassurer à sa manière toujours facétieuse :

« Tant de fiel entre-t-il dans l'âme d'un vrai sage ? diraient les pauvres jésuites s'ils apprenaient comment, dans votre lettre, vous vous exprimez sur leur sujet. Dans leur malheur, je ne vois en eux que des gens de lettres qu'on aurait bien de la peine à remplacer pour l'éducation de la jeunesse. C'est cet objet précieux qui me les rend nécessaires puisque, de tout le clergé catholique du pays, il n'y a qu'eux qui s'appliquent aux lettres. Aussi n'aura pas de moi un jésuite qui voudra, étant très intéressé à les conserver » (15 mai 1774).

Deux mois et demi plus tard le roi reprenait la plume pour lui asséner cette dernière leçon :

« Ils n'ont point usé de coutelet dans ces provinces où je les protège : ils se sont bornés dans leurs collèges aux humanités qu'ils ont enseignées. Serait-ce une raison pour les persécuter... Accusez-moi de trop de tolérance, je me glorifierai de ce défaut ; il serait à souhaiter qu'on ne pût reprocher que de telles fautes aux souverains » (28 juillet 1774).

Non content de garder les jésuites qui vivaient dans ses Etats,

Frédéric fit un appel public à tous les autres précédemment expulsés, les invitant à venir se réunir et vivre chez lui selon la règle de saint Ignace. Pour leur faciliter ce regroupement, il intima à ses légistes l'ordre de ne pas promulguer le bref de suppression de Clément XIV. Bien plus, le 27 septembre 1775, il écrivit au recteur jésuite du collège de Breslau cette lettre pleine de prévenance :

« Vénérable, cher et fidèle Père, le nouveau Pontife (Pie VI) ayant déclaré qu'il me laissait le choix des moyens que je croirai être les plus convenables pour la conservation des jésuites dans mes Etats et qu'il n'y mettrait aucun obstacle par déclaration d'irrégularité. En conséquence, j'ai enjoint à mes évêques de laisser votre Institut *in statu quo* et de ne point gêner dans leurs fonctions aucun des individus, ni de refuser à l'ordination ceux qui s'y présenteraient. Vous vous conformerez donc à cet avis et vous en informerez vos confrères ».

Et, jusqu'en 1786, date de la mort de Frédéric, les jésuites continuèrent à jouir de sa tolérance.

A la même époque, Catherine II, suivant l'exemple de Frédéric II, faisait pression sur le pape Clément XIV pour obtenir un rescrit autorisant les Jésuites à vivre, comme tels, dans ses Etats.

Comment n'être pas frappé par le contraste que présente alors, d'une part, la sagesse des souverains protestants et schismatiques appelant chez eux les jésuites et chassant de chez eux les francmaçons qu'ils estiment dangereux ; d'autre part, la folle idéologie des souverains catholiques expulsant les meilleurs défenseurs de leur Eglise et accueillant si volontiers chez eux ceux qui travaillent à leur perte ?

Pour la Prusse, Frédéric craint l'action des Illuminés et favorise celle des jésuites ; pour la France, au contraire, il craint l'action des jésuites et favorise celle des Illuminés. Double tactique qui, envisagée au seul point de vue français, est et restera tout à l'honneur des jésuites.

III

Au point où nous sommes, un grave problème se pose. Voltaire ne se serait-il donc pas aperçu qu'il avait affaire à un faux philosophe qui le dupait, le « roulait » royalement ? Comment expliquer autrement leur longue amitié de trente-six ans ? Détrompons-nous, les deux comparses étaient trop intelligents pour se faire illusion l'un sur l'autre. Ils eurent même tôt fait de se percer à jour et de s'apercevoir qu'ils étaient tous deux passés maîtres dans l'art de la dissimulation et de ses succédanés : mensonges, bassesses, flatteries, palinodies. On a vu plus haut avec quel dédain Frédéric II traitait les philosophes et très spécialement Voltaire.

Mais voilà, ils avaient besoin l'un de l'autre. Au fond, leur longue amitié ne fut jamais qu'une longue comédie, inspirée par la vanité

et l'intérêt. Parmi ses titres de gloire, Frédéric enviait celui de poète et de philosophe, par goût d'abord, puis, parce que ce titre pouvait lui être utile. Or, en donnant plus d'éclat à son règne, l'amitié de Voltaire lui valut l'un et l'autre. « Sans Voltaire, il n'eût pas été le demi-dieu des philosophes ; et l'idée de Berlin centre des lumières se fut peut-être moins facilement accréditée ».

Autre avantage précieux ; en se piquant de fréquenter et de patronner le plus bel esprit du temps, Frédéric faisait la nique à Louis XV. Il excitait ce bel esprit contre le roi de France et, du même coup, contre le royaume de France.

Mieux que cela encore : outre le commerce de poésie et de plaisir, quand le roi de Prusse invitait Voltaire, d'Alembert et d'Argens à Potsdam pour les combler d'attentions et de faveurs, c'était avec la même arrière-pensée politique. Ses déclarations d'amour étaient toujours conditionnées. Lui-même l'avoue sans détour. « Je vous aime de tout mon cœur, écrit-il à Voltaire. Je vous estime. Je ferai tout pour vous avoir, hormis des folies et des choses qui me donneraient à jamais un ridicule dans l'Europe et seraient dans le fond contraires à mes intérêts et à ma gloire ». Ce compliment à double sens revient à dire : Je vous aime dans la mesure où cet amour ne dessert pas mes intérêts et même dans la mesure où cet amour peut servir mes intérêts. Toute sa correspondance en témoigne il n'en fait d'ailleurs aucun mystère.

A cette époque-là, les journaux n'existent pas encore. « L'opinion en France est menée par une élite et par les salons. Voltaire et d'Alembert exercent un pouvoir prestigieux sur cette opinion ». Pour Frédéric, il s'agit de la gagner en gagnant d'abord ceux qui la dirigent. Et les philosophes donnent dans le piège. « C'est la trahison des clercs au XVIII^e siècle ».

De son côté, répétons-le, Voltaire était rongé par une colossale vanité. A tout prix, il lui fallait des faveurs royales. Dépité d'avoir perdu celles de Louis XV et de se voir refuser ses entrées à Versailles, il se retourna vers Frédéric, flirta sans vergogne avec lui, trop heureux d'être reçu dans son domaine. Ce séjour fut la grande aventure de sa vie. C'est elle surtout qui de son vivant le rendit célèbre. « On peut penser qu'il n'aurait peut-être pas atteint aussi pleinement la royauté intellectuelle dont il jouit durant ses vingt-cinq dernières années si cette aventure avec le roi de France ne lui avait fermé le retour à Paris. »

Surtout, Voltaire était affligé d'une passion toujours survoltée, celle de l'anticatholicisme et, comme il savait Frédéric possédé de la même passion, il ressentit pour ce roi une sympathie telle qu'elle lui fit oublier ou pardonner les avanies et les impitoyables brocards qu'il en recevait. Sur ce point capital de l'anticatholicisme, il y eut toujours entre les deux comparses une harmonie préétablie, une confor-

mité de nature. L'un y voyait la réalisation de son idéal de roi prussien et l'autre celle de son idéal de prince philosophe.

Toutefois, entre Frédéric et Voltaire, notons une profonde différence. Quand ils cherchaient à propager l'anticatholicisme en France, le premier agissait en roi qui travaillait indirectement pour sa patrie, le second agissait en insensé qui trahissait inconsciemment la sienne. Et la trahison de Voltaire était telle qu'en 1762 déjà elle lui inspirait, à propos du roi de Prusse, ces lignes lamentables : « S'il était capable de mettre à écraser l'Infâme la centième partie de ce qu'il lui a coûté pour faire égorger le monde, je sens que je pourrais lui pardonner ». Et dans sa dernière lettre du 1er avril 1778, il lui écrivait : « Grâces soient rendues à Votre Majesté ! Vous avez vaincu les préjugés comme vos autres ennemis... Vous êtes le vainqueur de la superstition, ainsi que le soutien de la liberté germanique ».

Naturellement, Frédéric applaudissait, mais « Frédéric n'eût jamais toléré qu'un de ses sujets fît en Prusse ce qu'il se réjouissait de voir faire en France. Les Frédéric comme les Catherines, ces Majestés étrangères encourageaient chez nous tout ce qui était susceptible de nous engager dans les luttes intestines et de nous affaiblir ([21]). »

Certes, Frédéric admirait la culture et le goût français mais il redoutait et détestait la France. Ainsi s'explique sa conduite avec elle. S'il fait mine de l'aimer c'est pour la tromper et, si possible, l'écraser. Il la flatte, mais il la bat à Rosbach ; il l'amène à prendre le parti de la Prusse contre l'Autriche, il conclut même avec elle le traité d'alliance de Francfort, mais, avant la fin de la guerre, il l'abandonne pour traiter directement à Dresde avec son ennemie vaincue.

Or, constatation pénible, en dépit de tout ce qu'il entreprend contre la France il a pour le soutenir et l'applaudir toute la grande opinion française de gauche. Parce qu'il est philosophe, anticatholique, bien qu'il passe une grande partie de son temps dans les sentiers de la guerre à faire massacrer des dizaines de milliers d'hommes, il garde la réputation d'un roi humanitaire pétri de sensibilité. Parce qu'à l'intérieur de son royaume il unifie toutes les justices établies, dans le seul but de les tenir mieux en mains et d'accroître ainsi sa puissance, il s'entend décerner le titre de champion du libéralisme européen. Bien que son gouvernement soit tyrannique et qu'il s'inspire des principes chers aux anciens empereurs romains : « L'Etat c'est le roi » et « l'idéal de l'Etat c'est de pourvoir à son agrandissement » par tous les moyens, fussent-ils criminels, l'opinion étant habilement manœuvrée par les philosophes, il passe pour le libérateur des prétendues victimes de la tyrannie des rois, le type parfait du despote éclairé, l'idéal du souverain moderne épris de justice et d'égalité.

---

(21) A. Bellesort, *Essai sur Voltaire*, Paris, 1925, p. 196.

« Sans conteste, l'appui des philosophes a valu à Frédéric un surcroît de force et de prestige. A toutes ses entreprises, ils ont accordé leur préjugé favorable, donné leurs applaudissements et leurs louanges. Ils ont disposé l'opinion en faveur du héros hérétique — le mot est de Voltaire — ou, comme le dit un historien américain en termes d'aujourd'hui, ils ont fait sa propagande. Pendant un demi-siècle, la République des Lettres a été l'alliée, l'auxiliaire de la Prusse, comme si les victoires de la Prusse étaient les victoires de l'incrédulité... la revanche des écrivains pourchassés par les puissances traditionnelles (22) ».

Au dire de Michelet, lorsque Favier dénonce « l'aberration de notre politique de 1756 », lorsqu'il prétend que, quelles qu'aient été les défections et les déloyautés de Frédéric, un « intérêt commun » assemble la France et la Prusse contre les Habsbourg, il a pour l'approuver et l'applaudir toute la haute société.

*
* *

« Toute grande passion rend aveugle ». Jamais peut-être cette vérité n'est apparue plus clairement que dans la conduite des philosophes du XVIII[e] siècle et de leurs héritiers. Acharnés à détruire l'Infâme — l'Eglise de Rome — ils n'ont pas compris le jeu de ceux qui excitaient leur passion pour mieux l'exploiter à leur profit ; ils ne se sont pas rappelé le « fas est ab hoste doceri ». Au début de ses relations avec le roi de Prusse, Voltaire lui écrivait :

« Ne me trompé-je point dans un espoir si doux
Vous régnez. Est-il vrai que la philosophie
Va régner avec vous. »

Nous ne le savons que trop maintenant, Voltaire s'est trompé. Rousseau voyait plus juste quand il écrivait, parlant de Frédéric : « Il pense en philosophe et se conduit en roi. »

L'avenir devait le montrer, c'est Rousseau qui avait raison. Aujourd'hui que l'étoile des philosophes a fortement pâli, on s'accorde de plus en plus à reconnaître non seulement qu'ils se sont trompés mais qu'ils ont été sciemment trompés par un fourbe de génie qui se disait leur ami :

« Les philosophes, à commencer par Voltaire, n'ont pas régné sur le Grand Frédéric autant qu'on l'a prétendu : c'est plutôt lui qui les a conduits comme un chef. Ce rôle de chef, que d'Alembert lui a attribué avec tant de raison, il l'a rempli aussi vis-à-vis de la plupart des souverains et des ministres de l'Europe auxquels les histo-

(22) P. Gaxotte, *op. cit.*, p. 396.

riens du dix-neuvième siècle ont appliqué le nom de despotes éclairés. ([23]) »

Pour un Français, la correspondance de Frédéric avec Voltaire est toujours pénible à lire car « Le roi se sert du prétendu philosophe pour faire l'opinion en France et le pauvre philosophe se montre d'une platitude écœurante. Il ne comprend pas qu'il est un jouet. ([24]) »

Instruits par les événements, nous savons également à quel point ce jeu fut fatal à notre pays. Aussi, nous ne pouvons que souscrire à ce jugement de Pierre Gaxotte : « Le service que les philosophes ont rendu à Frédéric a été précisément de tromper les contemporains et la postérité sur les caractères de son règne. Il les ont estompés, noyés dans un brouillard d'encens. Il est probable qu'ils se sont abusés eux-mêmes, car, s'ils n'avaient pas été de bonne foi, ils n'auraient pas réussi aussi complètement : leur propre fanatisme les a aveuglés. Frédéric a été un grand prussien, le plus grand de tous peut-être. Et nos philosophes s'y sont tellement mépris, qu'ils ont cru voir en lui l'incarnation politique de la pensée libre ([25]). »

Ce jugement est sévère ; mais, tout porte à le croire, ceux qui seront prononcés par les historiens de l'avenir seront plus sévères encore.

Paris (Vanves). J. BERTELOOT, S. I.

---

(23) Michel Lhéritier, *Le despotisme éclairé de Frédéric II à la Révolution française*, dans *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, 1937.

(24) Henri Bordeaux, *Revue des Deux-Mondes*, 15 juillet 1939, p. 319.

(25) *Op. cit.*, p. 399.

MAURICE BLONDEL (1861-1949)

Réflexions sur la soutenance de l'« Action » (1893) (1)

Avec Maurice Blondel mort le 4 juin dernier, à Aix-en-Provence, c'est un penseur de premier ordre qui s'en est allé. De mieux en mieux, depuis l'*Action* de 1893, il avait imprégné la philosophie contemporaine. Ce qu'amorçait puissamment cette thèse mûrit peu à peu de façon à constituer d'abord une trilogie philosophique formée par la *Pensée* (1934), l'*Etre et les êtres* (1935), la nouvelle *Action* (1936 et 1937), puis les deux premiers tomes de la *Philosophie et l'Esprit chrétien* (1944 et 1946). Le tome III a été dicté en premier jet. Cet article voudrait revenir à l'*Action* de 1893, à la lumière des écrits ultérieurs.

Si M. Henri Bergson, plutôt scientiste à l'Ecole Normale et le restant ensuite jusque vers 1885, eut à se libérer intellectuellement pour produire l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (2), M. Maurice Blondel n'eut, lui, qu'à se mûrir. C'est bien sa propre adolescence de philosophe qu'il développait en élaborant ses thèses pour le doctorat. Sans doute dut-il viriliser sa pensée et sa foi, mais il le fit sans opérer aucune conversion. Si le philosophe de l'*Essai*, se déprenant de l'idéologie spencérienne, rappelle un peu le jeune Augustin des *Dialogues* de Cassiciacum, le métaphysicien de l'*Action* rappellerait davantage un saint Anselme, un saint Bonaventure ou un saint Thomas d'Aquin.

Mais ce que Maurice Blondel eut à conquérir c'est la liberté de soutenir en Sorbonne une thèse sur l'action. Les maîtres de l'heure

(1) Né à Dijon, le 2 novembre 1861, le regretté Maurice Blondel y fit ses études secondaires, puis s'y prépara au concours de l'Ecole Normale, où il entra en 1881. Il y trouva le milieu sans foi chrétienne qu'avaient redouté pour lui ses parents. Mais il sut s'y acclimater, s'y faire respecter et aimer. Deux professeurs de philosophie, Ollé-Laprune et Boutroux, vivaient d'ailleurs assez de spiritualisme pour l'aider diversement à se découvrir. Jamais il ne les oubliera. Agrégé de philosophie, M. Blondel enseigna successivement aux lycées de Chaumont, Montauban, Aix-en-Provence, puis au Collège Stanislas à Paris. Le 7 juin 1893, il soutint en Sorbonne ses thèses pour le doctorat : *L'Action*, dédiée à Léon Ollé-Laprune, le *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium*, dédiée à Emile Boutroux. Chargé de cours à la Faculté des Lettres d'Aix-Marseille le 28 décembre 1896 (après son année de Maître de Conférences à la Faculté de Lille) M. Blondel y fut enfin nommé professeur de philosophie. C'est là qu'il enseigna de 1897 à 1927. En 1932, parut *Le Problème de la philosophie catholique*, et, en 1939, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*. Jusqu'au bout, M. Blondel dut dicter lettres, articles et ouvrages. En mars dernier il reçut l'extrême-onction mais se remit «assez, nous écrivait le 18 juin sa secrétaire, pour réviser d'anciennes dictées... Et c'est la veille même de sa mort qu'il signait les deux contrats d'édition pour *Le Sens chrétien* (256 p.) et *De l'Assimilation* (± 100 p.) ».

(2) *De Bergson spencérien au Bergson de l'« Essai »*, par P. d'Aurec, dans *Bergson et Bergsonisme* (*Archives de Philosophie*, XVII, 1).

ne voyaient pas qu'il y eût là matière à thèse (3). Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Emile Boutroux n'avaient pu encore ouvrir assez l'esprit universitaire français au sens de l'action spirituelle (4). Toutefois Boutroux, chargé de lire la thèse de M. Blondel, réussit en fin de compte à faire agréer l'inscription du titre et du sous-titre.

A vrai dire, plutôt que l'action universelle, c'est l'action humaine qu'envisage la thèse de 1893. « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? » (5). Ce que cherche le philosophe, en suivant la genèse nécessaire de l'action et en déterminant ses ingrédients ou ses besoins constitutifs, ce n'est pas encore l'intelligence métaphysique de son essence. Au moins, en visée directe, sa dialectique n'est pas une ontologie rationnelle. Celle-ci, d'ailleurs moins rénovatrice que la phénoménologie même de l'action concrète, notre jeune chercheur la renvoyait à plus tard. C'est dans la trilogie de 1934-1937 qu'elle se trouve (6). Cet ensemble à la fois existentiel et rationnel venu quarante ans après, l'« Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique » tendait à le préparer et le rendre efficace. Encore est-il vrai que, lorsqu'il soutint ses thèses, le mercredi 7 juin 1893, M. Blondel sentait plus qu'il ne le concevait ce caractère propédeutique du travail présenté. Comment ce philosophe de trente et un ans eût-il pu, alors, apercevoir tout l'horizon que lui ouvrait l'*Action* ?

Enfin la soutenance eut lieu. Un drame encore secret apparut par là même au grand jour. Parmi les maîtres du jury, plusieurs avaient été fort irrités par la lecture d'une thèse insolite, difficile, trop peu rationnelle à leur gré, et qu'ils estimaient outrageusement « surnaturaliste ». — « Voici ce qu'on voudrait savoir, avait dit au candidat M. Henri Marion : êtes-vous un solitaire, un sauvage ? ou bien seriez-vous le porte-parole, voire l'instigateur d'une campagne concertée contre la conception que nous avons ici de la philosophie et de son rôle ? » (7) — Nous savons en effet, grâce au compte rendu de la soutenance publié par M. Jean Werhlé (8), combien inattendue et déconcertante, ambitieuse et difficile à suivre, mais surtout contraire à la tradition universitaire française apparut à plus d'un la méthode employée dans l'*Action*. Il y avait bien, sans doute, le précédent

(3) *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel.* Propos recueillis par Frédéric Lefèvre, dans *La Nef,* n° 5, p. 64-65, Paris, 1928.
(4) G. Madinier, *Conscience et Mouvement,* Paris, 1938 : toute l'*Introduction.*
(5) *L'Action,* p. VII.
(6) *La Pensée* (1934), *L'Etre et les êtres* (1935), le tome I de la nouvelle *Action* (1936). Paru en 1937, le tome II seul est une réédition remaniée et métaphysiquement enrichie de la thèse originelle. La phénoménologie s'y achève, du début à la fin, en ontologie.
(7) *L'Itinéraire,* p. 85.
(8) *Annales de Philosophie chrétienne,* t. LVI, 1907, p. 113-143.

bergsonien de l'*Essai*. Mais Bergson, si sévère lui aussi au rationalisme régnant, se gardait au moins de toute incursion dans le domaine religieux, singulièrement dans le problème du surnaturel chrétien. M. Blondel, au contraire, s'y aventurait comme à plaisir. Il faut, pour bien sentir cette nouveauté créatrice de la dialectique instaurée dans l'*Action*, réfléchir à l'impression qu'elle produisit sur le jury, aux principales objections émises et aux réponses du candidat.

Émile Boutroux, qui avait obtenu pour M. Blondel l'autorisation de faire parler l'action humaine en Sorbonne, ouvre la discussion. L'œuvre du candidat lui paraît trop complexe pour comporter un exposé d'ensemble, qui ne pourrait être à la fois bref et éclairant. Il y voit une sorte de mysticisme ascétique et chrétien, cherchant, par le renoncement et au-dessus de l'action elle-même, de quoi égaler son élan initial. A cet effort religieux il oppose le mysticisme hellénique, « qui se contente d'achever harmonieusement tout ce que la vie met harmonieusement à notre portée » (9).

Ma méthode, répond M. Blondel, n'est inspirée d'aucun mysticisme ; elle est positive. Prenant les hommes tels qu'ils se révèlent dans leur agir concret, je m'efforce de pénétrer en cet agir révélateur « non pour y apporter un caractère nouveau, mais pour reconnaître quelles en sont les exigences, pour en mesurer toute l'expansion irrésistible. Il m'a paru que la vraie force de la philosophie, c'est de s'appuyer sur ce ressort interne qui, lentement mais sûrement, produit ses effets inévitables. J'ai donc toujours accepté les hommes tels qu'ils sont, saisi leurs attitudes et leurs actions, même déréglées et défaillantes, pour y retrouver la loi qu'elles supposent et qu'elles posent jusque dans leurs désordres, tenté de les éclairer sur le secret mouvement du vouloir et de les acheminer vers le terme de l'élan initial, décrit les conséquences des déviations possibles, exprimé cette logique de la vie à laquelle n'échappe aucune forme de notre activité » (10).

Nous voici donc fixés, acquiesce Boutroux : vous entendez, vous voulez respecter tout le réel humain en décelant ses orientations. Mais, où me paraît surgir votre mysticisme chrétien, c'est dans ce postulat secret, primordial, entraînant toute votre dialectique et faisant d'elle une pétition de principe : rien de fini ne nous satisfait, nous voulons l'infini.

Non, réplique M. Blondel, ce vouloir de l'infini, je ne le suppose d'abord ni présent ni absent. Mieux : quand l'aperception interne et l'histoire m'imposent de l'admettre, je me raidis contre en poussant jusqu'au bout les attitudes négatives : esthétisme, dilettantisme, immoralisme. « Mettre en question tout et dégager tout ce qui est réellement contenu dans l'action humaine, voilà donc mon dessein. Je n'y découvre aucune pétition de principe » (11). — Oui, accorde alors

(9) *Annales, ibid.*, p. 115. — (10) *Ibid.*, p. 116. — (11) *Ibid.*, p. 120.

E. Boutroux, il y a dans la volonté humaine un désir spontané d'objet supérieur à tout ce qui lui est offert, mais la vraie sagesse ne consiste-t-elle pas à surmonter cet excès du désir en le réglant délibérément sur le bien accessible ? » « J'ai envisagé l'hypothèse, réplique M. Blondel, en traitant de la « *mort de l'action* ». Et j'ai montré comment se refuser au vouloir de l'infini n'anéantit pas ce vouloir et n'aboutit qu'à se tourmenter soi-même dans la mesure où l'on s'obstine à s'y refuser (12). Puis, j'ai fait voir comment y acquiescer généreusement c'est s'unifier dans la paix intérieure et la joie qui s'ensuit : à la « *mort de l'action* » s'oppose alors la « *vie de l'action* ».

Malgré ce que, prise à la lettre, l'expression « mort de l'action » affirmerait d'excessif (13), E. Boutroux laisser passer. Remontant au principe même de la dialectique élue par M. Blondel, il lui demande s'il n'aurait pas erré en préférant aux philosophies de l'idée une philosophie de l'action. Car l'être que l'idée élève au rang d'idéal universel, l'action le borne, l'étrécit, l'appauvrit, en le mêlant aux choses. — Tout au contraire, réplique le soutenant, à l'universel abstrait ma dialectique substitue l'universel concret. Dans notre conscience la plus élémentaire du phénomène, la *sensation,* je retrouve, « par une analyse exhaustive, le système complet des vérités positives, tout l'ordre scientifique, psychologique, métaphysique, moral, religieux » (14). Comment, dans ce système dynamique où tout s'enchaîne, je vois s'entresuivre les sciences positives, les données du subjectif, du déterminisme psychologique irréductible au déterminisme scientifique, du phénomène de la liberté et du déterminisme ultérieur, j'ai tâché de l'exposer. Je renie « tout secret idéalisme, autant que tout réalisme prématuré. J'étudie la connexion des faits tels que je les connais... Je cherche à décrire l'universel concret en y insérant à son rang cette description et cet effort mêmes » (15). — Si « j'approuve, conclut alors E. Boutroux, la tendance qui est la vôtre de subordonner la connaissance à l'action (car la connaissance n'en est qu'un extrait), j'aurais d'autres réserves à indiquer, mais sans qu'elles m'empêchent de reconnaître qu'en somme on peut dire de votre effort considérable qu'il a réussi » (16).

Avec M. Paul Janet, qui ouvrait une nouvelle discussion en déclarant avoir « pris une peine affreuse » à lire l'*Action,* le dialogue revêtit une physionomie tout autre qu'avec Emile Boutroux. P. Janet dit avoir dû renoncer à poursuivre sa lecture et se contenter de feuilleter le livre. Il n'est parvenu à comprendre ni la méthode employée, ni le résultat doctrinal et trouve le style obscur. Toute cette « histoire

(12) Cette formule nuancée paraît conforme à la pensée qu'exprimera M. Blondel dans l'*Etre et les êtres* : « les degrés du refus ou de la révolte peuvent sembler indéfiniment... descendants » (p. 209). Sur les pages de l'*Action* : notre *Philosophie religieuse de M. Blondel,* Paris, 1943 (p. 69-72).

(13) *Annales,* ibid., p. 123. — (14) *Ibid.,* p. 124-125. — (15) *Ibid.,* p. 125. — (16) *Ibid.,* p. 125.

naturelle ou physique » de l'action humaine le déconcerte. Ce qui prime, en morale, c'est l'intention individuelle. Spiritualiste à sa manière, P. Janet pense, procède, écrit tout autrement que M. Blondel. Avec lui pourtant, comme avec M. Henri Marion d'ailleurs très bienveillant, un dialogue efficace eût dû pouvoir s'engager. Surtout avec M. Marion, déçu de constater l'absence d'éthique dans une thèse qui annonce l'*essai d'une science de la pratique*. A M. Marion M. Blondel répond que son dessein a été de livrer des « prolégomènes à toute science de la morale » ([17]), mais non de constituer une morale théorique, pratique ou pédagogique. Quant à ces prolégomènes, ils lui paraissent nettement aboutir aux conclusions suivantes : « l'action ne se suffit pas ; elle ne trouve pas en elle-même sa règle et sa fin ; il n'y a point de science morale autonome, ni de philosophie légitimement séparée » ([18]). Certes, il y avait là matière à discussion ultérieure. En soutenant la possibilité de constituer une morale laïque, M. Marion aurait obligé M. Blondel à montrer comment sa dialectique propre, dans l'*Action*, exclut le moralisme laïciste sans pour autant recourir indûment à des données surnaturelles. Entre une morale séparée et la morale chrétienne, il y a l'intermédiaire indispensable d'une éthique rationnelle préparatoire. En 1893, M. Blondel ne voyait pas encore nettement la nécessité d'une pareille éthique. La discussion valait donc de s'engager sur ce point. De son côté, en prônant la possibilité ou même la nécessité pour tout spiritualisme théiste de se constituer une morale rationnelle, Paul Janet aurait pu amener le candidat à envisager ce qui, dans sa thèse, manque d'armature métaphysique explicite. Au besoin, il aurait lui-même dégagé les points fondamentaux d'un spiritualisme théiste indispensable en droit à tout homme pour marcher à sa destinée. Réagissant à une pareille mise au point M. Blondel n'aurait pas manqué de montrer, à la lumière de l'action, comment un spiritualisme philosophique peut avoir en effet sa valeur propre et sa méthode sans pour autant se suffire entièrement. Tout comme l'histoire universelle des hommes, notre histoire intime se comprend bien si le rôle du philosophe spiritualiste est d'orienter à des révélations surnaturelles et d'y préparer. « Platon pour disposer au christianisme » ([19]), disait Pascal. Combien mieux Blondel lui-même !

Vous prétendez nous conduire fort loin, dit à son tour M. Brochard. Mais votre processus est-il assez sûr ? Vous parlez de l'infini sans avoir établi qu'il y a de l'infini, de liberté sans avoir montré qu'il y a de la liberté. — Je montre, répond Blondel, comment naissent, prolifèrent et s'entresuivent ces données nécessaires. Au terme d'une investigation totale, se posera le problème de valeur ontologique. Alors seulement l'on pourra se demander utilement sur quoi

(17) *Annales, ibid.*, p. 131. — (18) *Ibid.*, p. 132.
(19) *Pensées*, éd. *minor* de Brunschvicg, p. 430.

est fondée l'invincible foi que nous avons en la réalité de la connaissance humaine intégrale : « ce n'est pas isolément, partiellement qu'il faut résoudre aucun problème ontologique ; avant de pouvoir déposer sur quoi que ce soit ce fardeau de l'être, il faut trouver quelque chose qui soit capable de le supporter vraiment. Il faut, dans l'ensemble des données, avoir constaté l'hétérogénéité des composants, marqué leur place au sein du tout, décelé *leur raison* unique et commune d'être » ([20]). — Vous prétendez, réplique M. Brochard, faire « rentrer dans le rang » la métaphysique elle-même, mais ne laissez pas de recourir aux vieilles preuves de l'existence de Dieu. Que signifie tout cela ? — Les systèmes, réplique de son côté M. Blondel, ne m'intéressent qu'en fonction de la nouveauté qui leur correspond dans l'action humaine ([21]). « Je montre donc simplement que les conceptions métaphysiques sont inévitables, qu'elles sont forcément le principe d'un dynamisme original, et qu'elles confèrent forcément à nos actes un caractère de transcendance ; c'est pour cela que j'en ai parlé en traitant des formes étagées de la *morale* naturelle. A un point plus avancé de l'action, j'ai rencontré, tout aussi inévitablement,... l'idée de Dieu : j'ai fait voir comment cette idée est nécessairement engendrée et comment, même anonyme, pseudonyme ou méconnue, elle engendre nécessairement à son tour. J'ai essayé, par les preuves classiques dont c'est en effet le rôle, de préciser, de purifier, de confirmer cette grande affirmation de l'humanité entière pour montrer ensuite, avec une force accrue et une lumière qui oriente notre marche, comment l'idée de Dieu entre, elle aussi, dans le dynamisme de l'action ; je l'étudie d'abord dans la mesure où cette connaissance nécessaire devient pour nous l'*unum necessarium* et nous impose la suprême alternative d'où il dépendra qu'elle soit salutaire ou délétère, que Dieu soit réellement ou qu'il ne soit pas pour nous. Mais, ici plus que jamais, j'ai maintenu que ce que nous refoulons par notre volonté voulue, nous ne le supprimons pas, nous ne l'effaçons même pas de notre volonté voulante. Et j'ai indiqué comment, selon la réponse que nous aurons donnée à l'alternative dont la présence de Dieu en notre conscience nous impose la nécessité, la connaissance et la possession que nous avons et que nous aurons de lui ne sauraient être les mêmes. Il y a donc une métaphysique à la seconde puissance, une métaphysique foncièrement réaliste, qui nous présente l'être non plus simplement comme un objet constitué par les contours logiques qu'on pourrait connaître du dehors et égaler par la pure idée, mais comme une vérité et une bonté à laquelle on ne participe davantage qu'en s'y conformant intérieurement » ([22]).

Serait-ce à son dialogue de soutenance avec M. Brochard que M.

(20) *Annales, ibid.*, p. 135-136.
(21) Les concepts sont des signes de l'intelligible, non des objets.
(22) *Annales, ibid.*, p. 137-138.

Blondel doit d'avoir songé à couronner, par un chapitre de synthèse sur « *le lien de la connaissance et de l'action dans l'être* », toute son analyse phénoménologique de l'*Action* ? Non. Ce chapitre existait, mais il en avait différé l'impression pour le remanier à la lumière du débat. Assurément, il manqua, au sens fort du terme, au texte soutenu. Sans ce chapitre final, à la fois ontologique et critique, l'*Action* demeure inachevée. Car, note M. Blondel lui-même avec une vérité décisive, après avoir « considéré tout ce qui est indispensable pour consommer l'action, il faut considérer comment l'action consomme et constitue tout le reste » ([23]). Il faut voir d'un regard universellement liant comment l'action nourrit d'être la pensée, lui donnant de prononcer sur la valeur absolue du vouloir et d'elle-même. Par ce chapitre qui, en certifiant la valeur objective de l'action humaine, certifie la valeur d'une dialectique de la pensée et d'une dialectique de l'être, M. Blondel ne constituait pas seulement des prolégomènes à une *Morale*. C'est une *Philosophie complète* qui s'y trouvait amorcée. Voilà pourquoi il importerait tant que soit rééditée telle quelle, bien entendu avec son chapitre final sur « le lien de la connaissance et de l'action dans l'être », l'*Action* de 1893. Avec le minimum indispensable de notes et sans excursus. La réédition remaniée de 1937 ([24]) conserverait toute sa valeur, mais une valeur autre : valeur de témoignage portant sur le travail d'explicitation, de progrès notionnel, voire de rectification opéré dans l'esprit de M. Blondel entre 1893 et 1937.

Prenant le dernier la parole, M. G. Séailles engageait d'emblée le débat sur les ultimes problèmes, « presque théologiques », de la thèse. Et il annonçait une « franche critique ». Cette critique, je la désire, répondit aussitôt M. Blondel. Rien n'est théologique dans ma thèse : ni mon dessein, ni ma méthode, ni mes conclusions. C'est pour ne pas mutiler la raison qu'à l'exemple des philosophes anglais et allemands j'ai étendu ma critique aux problèmes religieux, chrétiens ou autres. Ils sont donnés aussi. Mais, au lieu de procéder en théologien par voie d'autorité ou de foi, je n'ai fait que suivre le déploiement de l'action humaine jusqu'au bout. « Quoi de plus légitime, de plus scientifique que de chercher à avoir une connaissance explicite de ce qu'on est implicitement et à nous égaler à nous-même, à faire aboutir notre volonté la plus profonde, la plus vraie, la meilleure ? » Mes conclusions, du moins, seraient-elles théologiques ? Nullement. Car, après avoir constaté l'impuissance de la nature et de l'homme à nous sauver en comblant notre vouloir voulant, je me suis contenté de requérir ce qui est nécessaire à l'obtention du salut, l'Unique nécessaire. En quoi consiste ce nécessaire ? Comme philosophe, je l'ignore. Définir les conditions qui le rendent discernable, acceptable, assimilable, ce n'est ni le produire, ni le voir, ni même l'expliquer.

(23) *L'Action*, p. 425. — (24) Le tome II de la nouvelle *Action*.

La discussion eût dû alors se poursuivre ainsi : Est-ce le Dieu des philosophes ou le Dieu de Jésus-Christ que l'action requiert comme répondant à notre vouloir voulant ? Si c'est seulement le Dieu des théistes, et à supposer que l'exigence soit dûment établie, votre dialectique est en effet d'un philosophe mais sans portée chrétienne ; si c'est le Dieu de Jésus-Christ, elle est d'un théologien qui prend appui sur l'autorité censée légitime de la foi au Christ. En ne posant pas cette question, M. Séailles omit de fournir à M. Blondel occasion d'expliquer sa pensée profonde en distinguant, comme il le ferait dans la trilogie de 1934-1937, entre ce qui, dans l'exigence de l'action humaine, a pour principe notre nature même, et ce qui provient de stimulations surnaturelles ou au moins transnaturelles. Ici, exigence *de fait,* résultant du don chrétien et donnant lieu à la dialectique qui est explicitement suivie dans la *Philosophie et l'Esprit chrétien,* témoignage intellectuel du croyant catholique ; là, exigence de *droit,* issue des énergies naturelles du vouloir voulant et donnant lieu à la dialectique philosophique suivie dans l'*Action* de 1893 et dans la trilogie de 1934-1937 ([25]). Rien d'étonnant dans le fait que M. Séailles ait omis de poser la question fondamentale pouvant provoquer M. Blondel à reconnaître, dès 1893, que les chapitres I et II relatifs à l'achèvement de l'action relèvent d'une dialectique intellectuelle qui n'est plus celle du philosophe mais celle du croyant. Aussi bien ne seraient-ils pas reproduits dans l'*Action* de 1937 et réservés à la seconde trilogie, de la *Philosophie et l'Esprit chrétien.*

M. Séailles avait en tête d'autres objections. Il s'en prit, en effet, à l'hétéronomie incluse dans le devoir d'opter pour ou contre Dieu. Fidèle à sa méthode d'immanence, M. Blondel répondit que refuser d'opter ou opter contre serait mépriser sa volonté foncière. « Notre volonté propre, dit-il, nous empêcherait d'arriver à notre volonté vraie. C'est par la soumission seule qu'on parvient à l'indépendance véritable ». Oui, il y a une « hétéronomie réelle et onéreuse du devoir et de la foi », mais cette hétéronomie ne s'oppose en rien à « l'autonomie légitime de la volonté ». Nous serions, au contraire, « inexcusables de manquer de soumission quand c'est contre la lumière même de la conscience que nous péchons » ([26]).

Sans insister davantage sur ce point, M. Séailles en vient à sa critique préférée. Elle concerne la théorie blondélienne de la « mort de l'action » et du dam définitif qui s'ensuit. Voulant voir dans ce dam « un supplice infligé du dehors comme par une contrainte brutale », M. Séailles déclarait à bon droit ne pouvoir « ni l'absoudre ni même le comprendre ». Mais, répondit M. Blondel, j'ai précisément montré comment « l'enfer c'est le péché même ». « Pour être puni, l'homme n'a pas besoin d'être chargé et écrasé. Il lui suffit de voir à fond,

(25) Notre *Philosophie religieuse de Maurice Blondel,* p. 76-80.
(26) *Annales, ibid.,* p. 140.

de sentir pleinement son vide, d'éprouver le manque de ce dont il s'est privé » (27). Ici encore, ici surtout, M. Séailles se devait d'insister et d'obliger pour ainsi dire M. Blondel à préciser ce qu'est au juste, à ses yeux, ce péché définitif de l'enfer. La mort voulue mais inefficacement voulue de l'action ? Oui, mais à la condition de comprendre que, si pervers soit-il, cet immortel vouloir voulu de la « mort de l'action » n'anéantit pas dans le pécheur un fond naturellement bon de vouloir voulu de la « vie de l'action » (28). Mais M. Séailles préféra opposer d'emblée à la doctrine blondélienne du dam, « toute pénétrée d'esprit conservateur, de préoccupations orthodoxes, de fidélité à la lettre des dogmes et aux préceptes d'une Eglise »..., le « véritable esprit de l'Evangile ». Evoquant le Christ qui pardonne à la femme adultère, il rappelle sa parole « Femme, je ne te condamnerai pas non plus » et conclut par la déclaration d'incroyant, que voici : « Pour moi, je sais gré à l'humanité d'avoir mis cette parole sur les lèvres de celui qu'elle a conçu sans péché » (29).

Malgré ses lacunes et ses côtés superficiels, la soutenance de l'*Action* fut une grande soutenance. Aujourd'hui plus que jamais, il importe, si l'on désire approfondir la dialectique blondélienne, de s'y introduire par le chemin de l'histoire. La réaction de maîtres tels que Boutroux, Paul Janet, Marion, Brochard et Séailles, les réponses de M. Blondel valent sans doute, à ce titre d'acheminement historique à une grande philosophie, d'être exploitées. Quoi qu'il en soit, après la journée philosophique du 7 juin 1893 en Sorbonne, l'*Action* de M. Blondel existait. Dans le monde de la pensée et dans l'esprit du jeune philosophe de trente et un ans, une évolution prenait date. De l'*Action* procédèrent les autres écrits blondéliens en matière de philosophie. Ce qu'il faut y chercher ? L'unique nouveauté que voici : Au lieu d'aller d'emblée aux idées abstraites et aux combinaisons qui en découlent, on doit d'abord interroger l'action humaine concrète. Non pas la seule action extérieure mais, avec elle et en elle, l'action intérieure totale : notre vie même dans sa plénitude incarnée et spirituelle, pensante et voulante, morale et religieuse. Car pour Blondel agir au sens fort du mot c'est penser et penser c'est vivre en plénitude. De l'action ainsi entendue émane la valeur des idées. Ceci une fois reconnu, il ne sera que juste de l'avouer : issues de notre vie concrète nos idées abstraites nous permettent de réagir sur elle, de lui ouvrir des horizons infinis, de l'orienter avec plus de clarté, de confirmer ses sourdes intuitions et de démasquer ses illusions. C'est cette méthode rénovatrice que M. Blondel mettra en œuvre dans ses ouvrages ultérieurs.

Maison d'études philosophiques
Vals-près-Le Puy. B. ROMEYER, S. I.

(27) *Annales, ibid.*, p. 141.
(28) Notre *Philosophie religieuse de M. Blondel*, pp. 69-72, 242-244, 248-252.
(29) *Annales, ibid.*, p. 142.

ACTES DU SAINT-SIEGE

COMMISSION D'INTERPRETATION DU CODE

Réponses du 26 janvier 1949 : 1) sur le pouvoir de dispense des évêques ; 2) sur le mariage putatif. — (*A.A.S.*, XXXXI, 1949, p. 158).

I. — *De dispensationibus*

D. I. An sub verbis can. 81 « a generalibus Ecclesiae legibus » comprehendantur vota Sedi Apostolicae reservata.

D. II. An Ordinarii, vi can. 81 et sub clausulis in eo recensitis, valeant dispensare subdiaconos et diaconos ab obligatione servandi sacrum caelibatum.

R. Negative ad utrumque.

I. Si on a pu dire que la réponse de la C.I.C. du 26 juin 1947 avait été donnée à la demande de la Secrétairerie d'Etat pour contenir dans de justes limites l'application, forcément fréquente et parfois peut-être arbitraire durant la dernière guerre, du c. 81 (1), la réponse actuelle, au moins dans sa première partie, apporte une solution contraire à une opinion que l'on qualifiait avec raison, avant le Code, de commune et, depuis le Code, pour le moins de probable.

Le vœu cesse notamment par dispense (c. 1311). Le c. 1313 définit les autorités qui, en dehors du Saint-Siège, ont le pouvoir de dispenser pour une juste cause des vœux non-réservés, pourvu que cette dispense ne lèse aucun des droits acquis à des tiers.

Les vœux sont donc ou non-réservés ou réservés, ces derniers étant ceux dont la dispense ne peut être accordée que par le Saint-Siège (c. 1308, § 3). Si nous prenons cette définition en son sens plein, nous pouvons dire que la réserve des vœux joue dans trois cas : 1) lorsque le vœu est public, c'est-à-dire lorsqu'un supérieur ecclésiastique légalement déterminé l'a accepté au nom de l'Eglise (c. 1308, § 1) ; 2) lorsque le vœu privé, tout en étant fait à Dieu, est émis principalement pour l'utilité d'un tiers (personne morale ou physique) ; accepté par le bénéficiaire, il crée une obligation de donner ou de faire et fonde en conséquence un droit acquis en faveur de ce tiers ; 3) lorsqu'il s'agit des deux vœux privés de chasteté parfaite et perpétuelle ou d'entrer dans une religion à vœux solennels, à la condition qu'ils aient été émis de façon absolue et après dix-huit ans accomplis (c. 1309).

La dispense des vœux publics émis en religion est réglée par les cc. 638, 640 au cas de sécularisation, l'Ordinaire du lieu ayant pouvoir de dispenser les religieux de droit diocésain, 648 au cas de renvoi d'un profès à vœux temporaires, 669 au cas de renvoi d'un profès à vœux perpétuels. La dispense du vœu emportant un droit acquis au profit d'un tiers, si ce dernier ne remet pas librement au préalable sa créance, ne peut être accordée que par le Saint-Siège, car lui seul peut contraindre une personne à abandonner son droit lorsque le bien commun requiert une telle mesure. Le Code ne définit cette réserve que par une incidente du c. 1313, mais elle est formelle. La dispense

(1) Cfr A. Gutierrez, *Commentarium pro religiosis*, XXVII, 1948, p. 32 ; *N.R.Th.*, 1948, p. 89.

au for externe ou interne des autres vœux privés est, en vertu du Code, de la compétence des Ordinaires à l'exception des vœux définis par le c. 1309. Ces deux vœux peuvent être l'objet de délégations, même habituelles, du Saint-Siège.

Or, c'est au sujet des deux vœux privés actuellement définis par le c. 1309 (en réalité avant le Code il y en avait cinq) et réservés au Saint-Siège, que s'était formée une doctrine considérée depuis plusieurs siècles comme commune : les Ordinaires ont le pouvoir de dispenser de ces vœux réservés en cas de nécessité temporelle ou spirituelle, lorsque le recours au Saint-Siège est pratiquement impossible. Après le Code, ce même principe fut maintenu par certains auteurs et considéré comme sanctionné par le c. 81.

Doctrine commune avant le Code : il suffit de rappeler les conclusions d'Ojetti et de Bouquillon (2). Celui-ci, par exemple, après avoir redit que cinq vœux privés sont réservés, déclare : « Bien que dans ces cas les évêques ne puissent pas dispenser en vertu de leur pouvoir ordinaire, ils peuvent cependant dispenser, à raison d'un pouvoir quasi-ordinaire fondé sur une volonté bienveillante du Souverain Pontife, dans un cas de nécessité urgente, c'est-à-dire lorsqu'un danger de dommage découle du fait de devoir attendre et qu'on ne peut facilement atteindre le Souverain Pontife ou l'autorité spécialement compétente en cette matière » (n. 470). Il s'appuie notamment sur l'autorité de Suarez ; mais il eût pu aussi bien invoquer Sanchez, Navarrus, Roderiquez, Sylvester, Layman, Sporer, Reiffenstuel, S. Alphonse, D'Annibale, Ballerini-Palmieri. Après le Code, cette théorie est maintenue par des moralistes comme Noldin, Wouters et Prümmer, par des canonistes comme M. Conte a Coronata, Regatillo, Naz (3).

Notons immédiatement que pour les auteurs antérieurs au Code cette question était liée à celle de la dispense de l'empêchement de mariage du fait d'un vœu dans les cas soit de péril de mort, soit dits perplexes. Le Code règle cette question par ses cc. 1043-1045. De ce fait, les très nombreux cas dont on parlait surtout autrefois sont résolus : qu'il s'agisse d'un mariage à contracter ou à convalider, un Ordinaire du lieu peut dispenser de ces vœux réservés en vertu du pouvoir ordinaire que la loi lui accorde à raison de son office et cela tant au for externe qu'interne. Une réponse de la C.I.C. en date du 27 juillet 1942 a d'ailleurs prévu le jeu possible du c. 81 lorsque les conditions du cas urgent définies par le c. 1045 ne sont pas remplies (4). La réponse actuelle limite-t-elle cette réponse antérieure à raison de la nature du fondement de l'empêchement ? Nous sommes portés à l'admettre.

Il n'en reste pas moins d'autres situations où une dispense puisse devoir être donnée d'urgence. Suarez notait déjà que le vœu d'entrer en religion crée difficilement une urgence, car ordinairement on peut attendre, sans grand dommage, pour se libérer de l'obligation, mais que par contre le vœu de chasteté parfaite, par la nature des obligations et interdictions qu'il emporte « pro semper », peut commander une solution rapide. Le vœu, par exemple, a été émis après le mariage avec consentement de l'autre époux et ne permettant ni de rendre ni de demander le « debitum conjugale », il peut entraîner un péril grave de fautes qui requiert une mesure urgente.

Avant la décision actuelle de la C.I.C. un Ordinaire du lieu aurait pu, à

---

(2) Cfr Ojetti, *Synopsis...*, 3e éd., 1910, II, col. 1610, n. 1827 ; Bouquillon, *De virtute religionis*, 1880, t. I, nn. 464-470.

(3) Cfr Noldin, *Praecepta*, n. 235 ; Wouters, *Manuale theol. moralis*, I, n. 681 ; Prümmer, *Manuale theol. mor.*, 7e éd., I, n. 425 ; M. Conte a Coronata, *Institutiones I.C.*, 1931, II, n. 897 ; Regatillo, *Institutiones I.C.*, 1942, II, n. 157 ; Naz, *Traité de droit canonique*, 1948, III, p. 117.

(4) Cfr *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 241 ; *N.R.Th.*, 1945, p. 495(1103).

raison de la doctrine, user des pouvoirs de dispense accordés par le c. 81. En vertu de ce canon, les Ordinaires peuvent dispenser d'une loi générale de l'Eglise lorsque le recours normal au Saint-Siège est difficile —, lorsque la concession de la dispense, du fait des délais nécessaires, risque pour le moins de provoquer un danger de grave dommage —, enfin lorsque cette dispense est habituellement accordée par le Saint-Siège.

Tout en reconnaissant le caractère particulier de la dispense des vœux, on estimait au fond que le pouvoir de dispenser est un pouvoir de juridiction ; que si ce pouvoir appartient en premier lieu et dans sa plénitude au Souverain Pontife, l'évêque a toutefois en cette matière pouvoir ordinaire au for externe et au for interne ; on soulignait en outre que les réserves qui limitent le pouvoir des Ordinaires, sont objet de lois générales de l'Eglise. En conséquence, en cas d'urgence, le Pape ne pouvait pour le bon gouvernement des âmes que concéder aux évêques le droit de dispenser ou admettre une cessation du jeu de la réserve.

Désormais ce droit de dispenser des lois générales de l'Eglise, tel qu'il est défini par le c. 81, ne peut plus valoir dans la matière des vœux réservés au Saint-Siège, car ils ne sont pas compris sous les mots « *a generalibus Ecclesiae legibus* ».

Deux raisons intimement liées nous semblent justifier cette réponse de la C.I.C. Comme l'admettaient déjà communément canonistes et moralistes, le pouvoir de dispenser des vœux n'est pas à proprement parler le pouvoir de juridiction, pris en son sens strict ; autrement dit il n'est pas un pouvoir de juridiction volontaire, essentiellement lié au pouvoir législatif, comme l'est celui de dispenser des lois ecclésiastiques. C'est en effet un pouvoir que le Souverain Pontife exerce en tant que Vicaire du Christ et qui lui permet de délier l'obligation découlant d'un vœu, c. à d. de remettre au nom de Dieu, entièrement et définitivement, une obligation, non indissoluble par nature, contractée envers Dieu. Ce pouvoir ministériel est en plénitude entre les mains du Pape ; son exercice dépend totalement de lui, de telle sorte qu'il peut se réserver certains cas et communiquer ce pouvoir dans d'autres cas. Toute autre autorité ne fait que participer à ce pouvoir du Chef, que la participation soit attachée à un office par une loi pontificale ou qu'elle soit l'objet d'une délégation.

La seconde raison tient à la nature même de la dispense des vœux : elle n'est pas une « relaxatio legis » et la loi dont il s'agirait de dispenser n'est pas une loi de l'Eglise. Le vœu est essentiellement une promesse faite à Dieu. De par cet acte humain, le sujet se soumet aux exigences de la loi divine et naturelle ; il doit à Dieu l'accomplissement de sa promesse. Mais alors que le législateur humain peut faire que sa loi cesse de s'appliquer dans un cas particulier, aucune autorité humaine ne peut directement délier de l'obligation du vœu en faisant que dans un cas particulier la loi naturelle cesse de s'imposer. Cette loi est et demeure. Par contre, qu'un élément de l'obligation découlant du vœu change, par exemple, qu'intervienne un changement substantiel de la matière même de l'obligation et le vœu cesse d'exister (c. 1311). Que celui qui a pouvoir change l'objet du vœu en une œuvre semblable ou meilleure et une obligation nouvelle s'impose du fait de cette commutation (c. 1314). De même que celui qui a pouvoir au nom de Dieu de délier les consciences remette la dette contractée par le vœu, par le fait même, dans ce cas déterminé où pour de justes raisons l'autorité estime qu'il est bon que tel vœu ne soit pas rempli, la loi divine cesse, non pas d'être, mais de s'appliquer à ce cas qui pour ainsi dire s'évanouit. La dette est remise. Il y a dispense, dit-on, mais l'expression ne vaut qu'analogiquement si nous comparons cette mesure avec l'acte juridictionnel défini par le c. 80. Il n'y a pas en effet de vraie dispense du droit naturel, car la loi qui oblige d'accomplir

tout vœu fait à Dieu subsiste même dans le cas particulier, mais il y a acte d'un pouvoir ministériel qui atteint la cause de fait qui engageait l'homme et le soumettait aux exigences de la loi divine et naturelle (5).

Dans le cas de tout vœu donc, il ne s'agit pas de loi humaine, mais de la loi divine et naturelle. Or, le c. 81 ne vise que les lois générales de l'Eglise. Comme une vraie dispense ne peut émaner que du législateur ou de ceux à qui il remet son pouvoir sur sa loi, il ne s'agit plus en fait de vœu de vraie dispense, mais d'un acte de « condonatio », de remise, en vertu d'un pouvoir « vicaire », d'une dette contractée envers Dieu. Or le c. 81 vise les cas de dispenses proprement dites et suppose le jeu du pouvoir de juridiction proprement dite. La solution de la C.I.C. nous semble dès lors pleinement justifiée. Elle commandera l'attitude des Ordinaires dans les cas des deux vœux réservés du c. 1309 et des vœux privés donnant un droit acquis à un tiers (c. 1313).

II. Le c. 132, § 1 déclare que « les clercs dans les ordres majeurs ne peuvent contracter mariage et sont tenus d'observer la chasteté au point que s'ils enfreignent cette obligation, ils se rendent aussi coupables de sacrilège ». Cette obligation du célibat et de chasteté parfaite découle immédiatement d'une ordination valide et reçue librement. L'abandon de sa vocation par un sujet déjà ordonné ou le non-appel par l'évêque avant le sacerdoce soulèvent immédiatement le problème d'une dispense possible ou non de l'obligation contractée. Cet acte est certainement de la compétence du Souverain Pontife et l'on peut dire que c'est lui seul qui, à raison de son pouvoir propre, peut le concéder. Des facultés pourraient, de soi, être déléguées personnellement. Par ailleurs, le droit commun règle par les cc. 1043-1045 certains cas où un Ordinaire du lieu notamment pourrait accorder, au for externe et interne, en vertu de son pouvoir ordinaire, une dispense de l'empêchement dirimant résultant du sous-diaconat ou du diaconat.

Or, on admet universellement que cette obligation du célibat ecclésiastique ne découle certainement pas directement du droit divin naturel ou positif, mais du seul droit de l'Eglise. En conséquence la dispense, tout en étant réservée au Saint-Siège, ne serait-elle pas un cas de vraie dispense telle que le c. 80 la définit : « legis in casu speciali relaxatio » et le c. 81 ne jouerait-il pas au profit des Ordinaires dans un cas urgent, la loi étant une loi générale de l'Eglise ?

La discipline ancienne ayant été sévère en ce domaine, on ne trouve pas de doctrine commune réglant ce cas. De nos jours, sans que l'on puisse parler d'une indulgence particulière, il est certain que des dispenses sont parfois accordées pour motif grave à des sous-diacres, plus rarement et pour un motif d'une gravité proportionnée à des diacres. L'instruction de la S.C. des Sacrements du 27 décembre 1930 insiste d'ailleurs sur l'obligation pour l'Ordinaire d'écarter le sous-diacre ou le diacre qui se révèle incapable ou indigne d'avancer à l'ordination sacerdotale (§ 3, n. 3 ; *A.A.S.*, XXIII, p. 120 ss.). Il faut soumettre le cas au Saint-Siège et il est permis de croire qu'une dispense du célibat sera accordée. La dernière guerre en outre a pu créer des situations telles que des Ordinaires ont estimé pouvoir user des pouvoirs définis par le c. 81.

Dans des cas urgents, la réponse de la C.I.C. résoud tout doute : les conditions posées par le c. 81 seraient-elles effectivement réalisées, un Ordinaire ne peut dispenser un sous-diacre ou un diacre de son obligation du célibat.

---

(5) Cfr Van Hove, *De privilegiis. De dispensationibus,* 1939, p. 306, n. 325 ; Michiels, *Normae generales,* II, 2e éd., p. 676 ; Rodrigo, *De legibus,* 1944, p. 350, n. 453 ; Brys, *I.C. Compendium,* 1947, p. 173, n. 272 ; Wernz-Vidal, *Ius canonicum,* IV, I, p. 664, n. 557.

Une des raisons de cette décision peut être trouvée dans les caractères de l'obligation de célibat du clerc majeur. Il semble pour le moins probable que, même en l'absence de toute allusion directe dans le c. 132 et de toute formule explicite au cours de l'ordination, l'obligation découle d'un vœu implicitement fait par le sous-diacre validement et librement ordonné. Certains auteurs diront que le sous-diacre est immédiatement lié par un vœu tacite de chasteté parfaite et perpétuelle, implicitement contenu dans la réception libre du sous-diaconat et médiatement par la loi de l'Eglise qui veut que celui qui est ordonné sous-diacre s'oblige à garder la chasteté et à observer le célibat (cfr Capello, *De matrimonio,* 1947, n. 436). Des raisons historiques, mais surtout l'affirmation par le c. 132 de fautes de sacrilège au cas de violation des obligations contractées sont en faveur de cette opinion. Cette seconde réponse de la C.I.C. pourrait donc se justifier par les mêmes raisons que la première réponse : il y a ici pour le moins une dispense probable de vœu réservé.

Cette opinion peut être tenue et certains voudront y trouver un argument en faveur de l'existence du vœu. Toutefois la formulation des doutes nous semble commander la prudence en face de telles déductions. Alors que la première question est de savoir si les vœux réservés sont objet d'une loi générale de l'Eglise, si donc la dispense des vœux est une dispense au sens rigoureux du mot, la seconde question se limite au fait de savoir si les Ordinaires ont le pouvoir de dispenser de l'obligation du célibat un sous-diacre ou un diacre à supposer même que les conditions du c. 81 soient remplies. Des rapprochements peuvent être légitimement faits, mais la liberté de la controverse sur le fondement de l'obligation du célibat et de la chasteté parfaite des clercs majeurs demeure. Ce qui est maintenant hors de doute, c'est que les Ordinaires n'ont aucun pouvoir de dispense au profit d'un diacre ou sous-diacre en vertu du c. 81. Même dans les cas urgents le Saint-Siège se réserve l'exercice de ce pouvoir.

II. — *De matrimonio putativo*

D. An sub verbo « celebratum » can. 1015 § 4 intelligi debeat dumtaxat matrimonium coram Ecclesia celebratum.

R. Affirmative.

Le c. 1015, § 4 définit le mariage putatif : « Le mariage invalide, s'il a été célébré de bonne foi au moins par l'un des deux contractants, est appelé putatif jusqu'à ce que les deux parties aient acquis la certitude de sa nullité ». Pour qu'un mariage soit dit putatif et entraîne en particulier les effets définis par les cc. 1114 et 1116, il faut : 1) que ce mariage soit objectivement nul à raison soit d'un défaut substantiel ou vice de consentement soit d'un empêchement dirimant ; 2) qu'au moment de la célébration les deux conjoints, ou tout au moins l'un des deux, croient de bonne foi, du fait d'une ignorance, erreur de droit ou de fait, que leur mariage est valide ; 3) que la nullité de ce mariage demeure ignorée au moins de l'un des deux et cela de telle sorte que la qualité de mariage putatif ne cessera que lorsque les deux conjoints auront acquis la certitude de la nullité de leur union.

Faut-il admettre comme autre condition : que le mariage ait été célébré suivant la forme légale « coram Ecclesia » ?

Qu'entend-on tout d'abord par cette expression « matrimonium coram Ecclesia celebratum », ou comme disent d'anciens textes « in facie Ecclesiae », « in conspectu Ecclesiae » ? C'est tout mariage célébré selon les lois canoniques définissant les conditions de forme. C'est donc tout mariage consenti devant le curé et les témoins (c. 1094), mais aussi tout mariage contracté, soit dans les cas définis par le c. 1098, soit après dispense de la forme en cas de péril

de mort (cc. 1043-1044), soit enfin réglé selon les cc. 1113-1141 dans les cas de convalidation ou « sanatio in radice ».

Mais cette condition doit-elle être remplie nécessairement pour que le mariage répondant par ailleurs aux trois conditions déjà signalées soit légitimement dit putatif ? Dans le droit antérieur au Code on exigeait que le mariage ait cette « figura aut species matrimonii » résultant d'une célébration « in facie Ecclesiae ». C'est pourquoi à un point de vue strict on estimait que le mariage ne pouvait avoir cette apparence externe de mariage dès que la forme canonique n'avait pas été observée par ceux qui y étaient légalement tenus. Toutefois pour des raisons particulières de lieu ou de personnes on admettait qu'un mariage même non célébré « in facie Ecclesiae », alors que la forme canonique était une condition de validité, pouvait être dit putatif. C'est ainsi que le Saint-Office avait déclaré, le 16 sept. 1824, qu'un mariage entre un infidèle ou un hérétique et un fidèle baptisé, bien qu'il fût invalide pour défaut de forme dans les lieux où les hérétiques eux-mêmes étaient tenus à l'observation de la forme ecclésiastique, n'était pas un concubinage, mais avait cette « figura matrimoniorum ». Il fallait et suffisait qu'il ait été célébré suivant les coutumes du pays et tenu pour légitime. La S. Pénitencerie semble avoir suivi à cette époque le même principe de solution. Par contre, après 1918, la Pénitencerie ne devait accorder habituellement aux évêques le pouvoir de dispenser au cas de mariage de deux catholiques que sous cette clause : « in matrimoniis nulliter coram Ecclesia catholica contractis » (cfr Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale,* 1946, n. 22, note 14).

Parmi les commentateurs du Code deux courants se sont formés. Les uns (6) ont estimé d'une part qu'à raison des principes posés par les cc. 6 (2°, 3°, 4°) et 23, il fallait maintenir une jurisprudence et doctrine que le Code ne semble pas avoir voulu changer. D'autre part, cette solution s'imposerait parce qu'il est à peine concevable que les conjoints puissent ignorer la nullité de leur mariage, si ce dernier n'a pas été contracté selon la forme légale. Les autres au contraire (7) tiraient argument du silence même du c. 1015 § 4 et en déduisaient un changement dans la loi. Wernz-Vidal ajoute toutefois prudemment que la bonne foi ne peut être présumée chez ceux qui sciemment ont omis d'observer la forme requise ; il faudrait donc en faire la preuve. Il n'en reste pas moins qu'en pratique on estimait qu'il fallait normalement et généralement exiger que cette condition soit remplie, mais que par contre dans certains cas particuliers où la bonne foi devenait quasi-évidente à raison de conditions de lieu ou de personnes, un mariage pouvait être dit putatif sans avoir été pour autant célébré « in facie Ecclesiae ».

La réponse actuelle de la C.I.C. clôt ce débat : le terme de « celebratum » dans le § 4 du c. 1015 veut dire uniquement : mariage célébré « coram Ecclesia », donc selon les conditions du droit réglant la forme canonique du mariage chrétien. En conséquence un baptisé, si ignorant qu'il puisse être et vraiment de bonne foi, pourvu qu'il soit tenu d'observer la forme canonique en vertu du c. 1099, § 1, ne peut jouir des avantages du mariage putatif s'il contracte mariage devant l'autorité civile uniquement ou devant un ministre hérétique ou schismatique. Les autres conditions portées par le § 4 du c. 1015 seraient-elles réalisées, le mariage est sans effet au point de vue juridique.

Cette solution laisse entier le problème de savoir si, dans ces cas, le consentement donné a ou n'a pas valeur de consentement de mariage au point de

---

(6) Cfr Cappello, *De matrimonio,* 5e éd., n. 746 ; Payen, *De matrimonio,* n. 135.

(7) Chelodi, *Ius matrimoniale,* 4e éd., n. 9 et 150 ; Wernz-Vidal, *Ius matrimoniale,* 2e éd., n. 22, III et note 14 ; n. 610 ; de Smet, *De sponsalibus...,* 4e éd., n. 283.

vue naturel et pourrait permettre une « sanatio in radice ». De plus, au cas où la forme légale a été observée, si cependant le mariage est nul pour vice de forme, par exemple pour défaut de délégation chez le prêtre qui y assiste, le mariage doit pouvoir être considéré encore comme mariage putatif, toutes autres conditions étant par ailleurs réalisées. De même, il est évident que cette réponse permet encore de considérer comme mariage putatif au point de vue canonique le mariage des baptisés acatholiques non soumis à la forme en vertu du c. 1099, § 2 pourvu que les conditions du c. 1015 soient remplies. Quant au mariage des infidèles on peut reconnaître cette même qualité à leurs mariages invalides, s'il répond aux conditions posées par le droit civil (par exemple C. Civ. français, art. 201-202). La question est importante notamment pour définir le caractère légitime ou non des enfants nés de ces unions.

On remarquera que le Code matrimonial pour l'Eglise Orientale promulgué récemment a introduit déjà les mots « coram Ecclesia » dans la définition qu'il donne du mariage putatif, au c. 4, § 4.

A. Delchard, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

ECRITURE SAINTE

Nouveau Testament

* E. Stauffer. — *Die Theologie des Neuen Testaments.* 4e édit. Stuttgart, Kohlhammer, 1948, 25 × 17 cm., XII-368 p. Prix : 15 marks.

Voici un livre qu'aucun exégète ne pourra négliger. Ses quatre éditions, se succédant à de brefs intervalles, manifestent bien d'ailleurs l'intérêt qu'il a suscité. Ce qui le caractérise est qu'il est : 1°) très personnel, fruit d'une pensée indépendante en même temps que s'exerçant sur une très riche information, 2°) très soucieux de synthétiser, d'unifier, de systématiser la théologie chrétienne primitive, 3°) remarquablement clair et parfaitement adapté aux besoins des étudiants ou des profanes cherchant une première orientation. Le lecteur catholique est agréablement surpris de constater l'accueil très large fait aux livres catholiques aussi bien qu'aux livres protestants ; il se réjouit de se trouver souvent en accord avec l'auteur, par exemple p. 25 suiv. sur l'authenticité apostolique et johannique du 4e évangile et de l'Apocalypse, p. 17 suiv. sur la première place de Pierre dans le collège apostolique, et en général dans le christianisme constructif de l'auteur qui est à l'antipode du libéralisme doctrinal. Toutefois, l'auteur s'écarte également à maintes reprises de nos positions : pour lui « aucun disciple de Paul n'a pleinement compris l'épître aux Galates avant l'arrivée de Luther » (p. 24) ; la conception catholique de l'Eucharistie est nettement écartée (p. 141 et note 548), etc.

Ce qui fait, à notre avis, le principal intérêt du volume, c'est l'effort d'*unification* tenté par l'auteur, en chaque chapitre, en chaque point de la théologie, entre les étapes suivantes : l'Ancien Testament, la pensée de Jésus, l'Eglise primitive, Paul, Jean, et enfin Ignace d'Antioche : mettre en relief ce qui rapproche ces étapes diverses, tout en les distinguant, marquer l'homogénéité essentielle de cette pensée chrétienne primitive, telle est, nous semble-t-il, la tendance fondamentale de l'ouvrage. L'exposé est simple, uniquement fondé sur des textes scripturaires, sans discussion avec les autres exégètes dont les ouvrages sont cités en tête de chaque paragraphe nouveau : les discussions sont réservées aux notes et aux suppléments qui couvrent 130 pages du volume (p. 235-267). Cet effort de systématisation, parce qu'il est à la fois personnel et bien informé (parfois peut-être un peu dogmatique, un peu rigide), apparaît souvent très éclairant, même quand, après l'avoir lu, on croit devoir aboutir à des conclusions différentes ou devoir nuancer autrement les résultats de l'enquête.

Le centre de l'ouvrage est la 2e partie (p. 34-211) : « Die Christozentrische Geschichtstheologie des Neuen Testaments », qui se divise en 5 chapitres, suivant plus ou moins l'ordre de l'histoire : I Création et chute ; II Loi et promesse ; III Le fait du Christ ; IV Eglise et devenir du monde futur ; V Présent et avenir. — Dans les notes et appendices, on appréciera, entre autres qualités, à côté de l'érudition, l'heureuse présentation pédagogique.

J. Levie, S. I.

---

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

* H. J. Cadbury. — *Jesus what Manner of Man. The Shaffer Lectures for 1946.* New York, Macmillan, 1948, 19 × 13 cm., x-124 p. Prix : 10 sh. 6 d.

Un essai de psychologie humaine de Jésus, qui fut proposé dans deux séries de conférences à Yale Divinity School et au séminaire de Bangor. Le point de vue général est plutôt celui du protestantisme libéral ; l'exposé, très respectueux du reste, se caractérise par un effort de critique rigoureuse, visant à discerner toujours exactement les nuances de caractère qui viennent du Maître lui-même et celles qui peuvent provenir de l'évangéliste qui raconte ou de la tradition qui s'interpose. Sans être systématique, et en s'adaptant aux lois de toute « conférence », la marche est progressive : un à un, l'auteur cherche à dégager patiemment les traits essentiels de la psychologie de Jésus. A la « critique » qui pèse et discute, on eût voulu voir s'associer plus souvent l'intuition sympathique qui « devine », qui « comprend ». Toutefois, pour l'exégète averti, il y a pas mal de remarques, de traits utiles à glaner dans cet ouvrage. M. Cadbury connaît bien les évangiles et leur arrière-plan humain ; il est personnel et évite les chemins battus. Les titres des six chapitres de l'ouvrage en marquent bien le caractère de « questions », de « problèmes » : 1 Is not this Jesus ? 2 Whence this Wisdom ? 3 Why speakest thou in Parables ? 4 What is this ? New Teaching. 5 How knoweth this Man... ? 6 By what Authority ?

J. Levie, S. I.

* J. G. H. Hoffmann. — *Les vies de Jésus et le Jésus de l'histoire.* Coll. Acta seminarii neotestamentici Upsaliensis, n° XVII. Paris, Messageries évangéliques : distributeur ; Uppsala, Almqvist, 1947, 25 × 16 cm., VI-234 p. Prix : 8 cour.

Dans cette étude l'auteur se propose de chercher « à mettre en lumière dans quelle mesure les Vies de Jésus en langue française ont fait progresser la connaissance que nous pouvons avoir du Jésus de l'histoire ». A. Schweitzer, dans sa fameuse « Geschichte der Leben-Jesu-Forschung » avait tout naturellement mis l'accent sur la recherche allemande et avait été souvent rapide, voire superficiel, dans ses jugements sur les travaux de langue française ; H. Weinel, dans son « Jesus im Neunzehnten Jahrhundert », l'était plus encore. La place était donc libre pour un travail original sur les « Vies de Jésus » depuis Renan jusqu'aux débuts du XX^e^ siècle. Par une étrange prise de position initiale, l'auteur écarte de son étude les « Vies de Jésus écloses au sein du catholicisme romain », sous le prétexte de manque de liberté dans leur travail historique, tout en compensant cette injuste exclusion par l'expression de son estime pour « l'ensemble imposant, et parfois magnifique » des Vies de Jésus catholiques. L'auteur apparaît très soucieux de sauvegarder, contre toutes les formes du protestantisme libéral, la valeur historique *essentielle* du portrait de Jésus, de l'exposé de sa doctrine, tels qu'ils se dégagent de nos évangiles ; sans doute, d'après lui, nos évangiles ne sont que l'expression de la foi des communautés primitives ; mais ce témoignage évangélique « serait absolument incompréhensible si on lui retirait la base historique qui est son élément constitutif » (p. 218). A ce souci de l'historicité essentielle des évangiles se joint l'effort constant pour marquer la valeur divine des évangiles ; la pensée religieuse de l'auteur semble se chercher encore et parfois s'exprime assez mal : quand il écrit (p. 219) : « Autre est le Jésus de l'histoire, autre est le Christ de la foi », il est, en fait, très éloigné de l'interprétation libérale ou moderniste de cette formule, tout en restant encore bien en-deçà, nous semble-t-il, de ce que demande l'interprétation intégrale du fait du Christ. Mais d'un bout à l'autre le livre apparaît personnel, fruit d'études approfondies et d'un jugement pénétrant, sincèrement religieux, enrichissant pour tout lecteur, même pour ceux qui, en plus d'une page, jugeront devoir s'écarter de lui. On trouvera un vif intérêt à étudier et à discuter avec lui des hommes tels que Renan (p. 28-51), Loisy (p. 116-128) (dont il marque bien les faiblesses principales) et Guignebert (p. 128 suiv., pour qui il est, très justement, sévè-

re). Maurice Goguel (qui fut son maître, dont il admire l'œuvre, mais œuvre dont il souligne nettement le caractère purement hypothétique : — p. 149 — et les lacunes historiques et religieuses : p. 149 suiv.). Un des chapitres les plus personnels du volume est le ch. IX et dernier : « La valeur historique des Evangiles » (p. 164-220). J. Levie, S. I.

* W. D. Davies, B.D. — *Paul and Rabbinic Judaism.* Some Rabbinic Elements in Pauline Theology. Londres, S.P.C.K., 1948, 25 × 16 cm., 376 p. Prix : 27 sh. 6 d.

Livre suggestif et très utile à l'intelligence de la pensée de saint Paul, parce que l'auteur joint une grande largeur d'esprit dans la manière de poser les problèmes à une rigoureuse précision dans les discussions exégétiques ; très au courant de la littérature du sujet traité, il indique sur chaque point discuté les diverses positions pro et contra. Il n'a pas voulu écrire une théologie de S. Paul mais seulement choisir, dans la doctrine de l'Apôtre, certains aspects essentiels et, les mettant en regard de la pensée rabbinique contemporaine, montrer que Paul, quoique apôtre des Gentils, était resté, autant qu'il était possible, un Hébreu, un penseur juif devenu chrétien (p. VII). Les chapitres successifs, nettement délimités, sont chaque fois consacrés à un point précis qui fait entrer au cœur de la théologie paulinienne, par exemple : ch. II : la chair et le péché ; ch. III : le premier et le second Adam ; ch. VII : le Christ, sagesse de Dieu ; ch. VIII : l'Esprit ; ch. IX : la mort de Jésus. En chacun de ces points, M. Davies tâche de faire le départ entre ce que Paul peut devoir à l'hellénisme ambiant (part qu'il montre être singulièrement plus réduite que ne l'ont cru certains, comme Bousset, Reitzenstein, Loisy) et ce qu'il doit à son éducation juive et rabbinique. Impossible de discuter, en ce bref compte rendu, les nombreuses interprétations et conclusions dispersées en ce volume de 375 pages ; il ne suffit pas d'apporter l'un ou l'autre texte rabbinique parallèle pour établir le parallélisme des doctrines foncières ; *dans l'ensemble* toutefois, nous croyons, pour notre part, que M. Davies a raison en insistant sur l'arrière-plan, nettement juif et rabbinique, de la pensée de Paul. Très intéressante est également, au début de l'ouvrage p. 1-16 la polémique de l'auteur contre C. G. Montefiore qui, dans son livre « Judaism and St Paul », présentait Paul comme « un Juif de la Dispersion, ignorant le meilleur rabbinisme juif de Jérusalem, et familier avec le seul rabbinisme de la Diaspora, plus froid, moins intime,... plus pauvre et plus pessimiste ». La réfutation, consistant à marquer les trois présupposés inexacts de la thèse de M. Montefiore, est à placer parmi les très bonnes pages du volume. J. Levie, S. I.

Acta Reg. Societatis humaniorum litterarum Ludensis. Lund, Gleerup, 1946, 25 × 17 cm.

E. Sjöberg. — *Der Menschensohn im Äthiopischen Henochbuch,* 220 p.

S. Wikander. — *Feuerpriester in Kleinasien und Iran,* XII-244 p.

De ces deux ouvrages, qui tous deux témoignent de la haute valeur des travaux historiques et théologiques de Lund, nous nous arrêterons ici à l'étude de E. Sjöberg qui intéresse directement le Nouveau Testament. On sait le problème posé par le titre « Fils de l'homme », si caractéristique dans le livre d'Hénoch, et tout particulièrement par les chapitres 37 à 71 que nous ne possédons que dans la traduction éthiopienne ; les similitudes, parfois si frappantes, avec l'usage chrétien du titre : « Fils de l'homme » ont amené jadis divers exégètes (entre autres par exemple le P. Lagrange) à proposer, sous différentes formes, des hypothèses d'interpolations chrétiennes ; l'interprétation même du titre et de son usage dans notre texte éthiopien a poussé plus récemment J. Jeremias à affirmer que déjà dans cet ouvrage préchrétien le rapprochement avait été réalisé entre le « Fils de l'homme » et le « Messie

souffrant », le serviteur de Jahweh de la 2e partie d'Isaïe. M. Sjöberg a, dans une suite progressive de chapitres très approfondis, repris et discuté les problèmes qui se posent au sujet du « Fils de l'homme » du livre d'Hénoch. L'état des questions, les avis exprimés sur les divers aspects du problème, sont parfaitement mis en lumière et appuyés par une connaissance étendue de la littérature du sujet. Voici quelques-unes de ses principales conclusions : il n'y a pas d'interpolations chrétiennes dans les passages concernant le « Fils de l'homme » (dont M. Sjöberg date le texte primitif, hébreu ou araméen, des dernières années avant l'ère chrétienne ou du début de l'ère chrétienne : époque d'Hérode le Grand ou d'Archelaüs ou des premiers procurateurs de Judée : p. 39) ; le caractère eschatologique du titre « Fils de l'homme » et sa fonction eschatologique dans le jugement et la libération sont alors précisés (ch. 2 et suivants) ; le ch.6 réfute la thèse de J. Jérémias et montre clairement que le livre d'Hénoch n'a pas vu dans le « Fils de l'homme » le « serviteur souffrant » de la 2e partie d'Isaïe. Un autre chapitre expose la différence entre la conception messianique nationale et celle du livre d'Hénoch. Ne pouvant, dans les limites de ce compte rendu, analyser et discuter les thèses successives, qui forment les chapitres de ce travail, nous espérons avoir marqué, par ces brèves indications, l'importance du sujet traité et la haute valeur scientifique du travail ici présenté. J. Levie, S. I.

Th. Van Tichelen. — *Sint Jan Evangelist.* Anvers, 't Groeit, 1946, 22 × 15 cm., 292 p. Prix : relié : 120 frs., broché : 100 frs.

Un écrit posthume du si regretté et si méritant chanoine van Tichelen ; un effort de vulgarisation solide pour faire comprendre aux chrétiens ce que fut S. Jean, pour les introduire à la lecture de ses œuvres. L'auteur a situé son livre à mi-chemin entre l'exposé scientifique et le commentaire d'édification, à mi-chemin aussi entre l'histoire rigoureuse, ne fournissant que des données strictement prouvées par les textes, et la reconstruction suggestive, tâchant de deviner ce *qui a pu* se passer ; l'érudition de l'auteur est vaste, de bon aloi ; elle lui permet de ressusciter le cadre, le milieu, avec liberté, sans tomber dans l'histoire romancée. La manière, toujours concrète, parfois émouvante, de raconter, qui est propre à M. van Tichelen, rend la lecture très agréable. Une grande part du volume est prise par un commentaire général de l'Apocalypse (p. 135-246), dont l'auteur s'efforce de dégager la valeur spirituelle permanente. Peut-être prévoyait-il une étude semblable de l'Evangile, une synthèse de la théologie de saint Jean ; mais le livre coupe court et p. 247-285 résume très brièvement les dernières œuvres, les dernières années de l'apôtre. Malgré certaines inégalités et diverses lacunes dans la composition, cet ouvrage contient maintes belles pages, très expressives, très personnelles. J. Levie, S. I.

* W. F. Howard. — *Christianity according to St John.* Philadelphie, Westminster Press, 1946, 21 × 14 cm., 226 p. Prix : 2,50 $.

Ce volume reprend huit conférences données à Mansfield College à Oxford en 1940. Ce caractère de « conférences » reste très sensible : début de chaque exposé tâchant de capter l'attention par quelque allusion d'actualité ; développement libre, évitant toute apparence de systématisation ; nombre considérable de citations, de références aux avis d'autres exégètes, au point même de provoquer quelque fatigue ; enfin une certaine abondance, voire diffusion, de l'expression, nécessaire dans un discours, parfois pénible à la lecture. Il y a certes maintes remarques et notations utiles et suggestives dans ce volume, mais malheureusement perdues dans un développement trop lent, trop peu nerveux, trop peu concis. On serait donc déçu si on croyait y trouver une « théologie de S. Jean » ; on doit plutôt y chercher *quelques aspects* du christianisme primitif vus à travers la pensée johannique. Un des mérites de l'ouvrage est de souligner la continuité entre la doctrine de Jésus, celle de Paul, celle de Jean, de marquer nettement la prédominance de l'influence juive en regard

de toutes les tentatives d'helléniser profondément le christianisme primitif. M. Howard base son exposé sur l'Evangile et les trois épîtres, attribués par lui au même « venerable leader of the Church in proconsular Asia » à la fin du Ier siècle, les épîtres ayant été écrites vers la fin de sa vie, l'Evangile, qui avait été *prêché* par lui durant de longues années, n'ayant été *publié* qu'après sa mort ; l'Apocalypse est d'un autre auteur. L'exposé théologique de M. Howard est, dans ses grandes lignes, de tendance à la fois conservatrice, religieuse et attentive aux divers mouvements de l'exégèse contemporaine ; on eût pu le désirer plus profond, plus soucieux d'atteindre aux racines mêmes de la pensée johannique ; mais il est clair, juste, modéré. Voici les aspects successivement étudiés : The Logos of Life ; Father, Son and Holy Spirit ; Man, Sin and Salvation ; Eschatology and Mysticism ; Church, Ministry and Sacraments ; Faith, Knowledge and Love ; The Way, the Truth and the Life.

J. Levie, S. I.

R. J. Loenertz, O.P. — *The Apocalypse of Saint John.* Traduction de H. Carpenter. Londres, Sheed and Ward, 1947, 21 × 14 cm., 152 p. Prix : 8 sh. 6 d.

L'intérêt principal de ce travail sur l'Apocalypse réside dans le plan que l'auteur croit devoir dégager dans le livre inspiré : sept groupes, de sept épisodes chacun, ainsi entrelacés entre eux que le 7e épisode de chacun des groupes successifs (à partir de la prophétie proprement dite) introduit le groupe suivant et en est comme la section initiale. L'auteur, dans une note très aimable jointe à l'introduction, veut bien rappeler qu'en 1924 nous avons publié dans la Nouvelle Revue Théologique p. 513-525 et 596-618 un article proposant également, pour l'Apocalypse, un plan de 7 × 7 avec même connection du 7e élément de chaque groupe avec le 1er élément du groupe suivant ; mais c'est sans connaître cet article qu'il avait personnellement procédé à ses propres recherches depuis 1941 et avait abouti à ses conclusions actuelles. Comme le P. Loenertz, nous nous réjouissons de ce que deux études, indépendamment menées, aient abouti à des résultats semblables. Pour ce qui nous concerne, nous avons cru constater, depuis 1924, qu'il ne serait pas difficile de trouver, chez d'autres exégètes, maintes remarques rejoignant partiellement les conclusions ici proposées et de fortifier ainsi l'argument ex auctoribus. Il est du reste assez significatif que, dans d'autres écrits johanniques, dans l'Evangile (Zeits. f. neut. Wiss., 1928, p. 11 suiv.), dans la 1a Joh. (ibid., 1928, p. 225-262), E. Lohmeyer ait cru pouvoir découvrir un plan septénaire semblable. Quoi qu'il en soit de la justesse de ces hypothèses de Lohmeyer en ces deux écrits, il nous semble que, pour l'Apocalypse, la division en 7 groupes de 7 contribue singulièrement à une meilleure intelligence de l'œuvre entière. On peut différer d'avis sur le point précis où commence et finit chaque nouvel élément du groupe septénaire et nous ne pouvons songer à discuter ici le pour et le contre des divergences de détail entre le travail de P. Loenertz et le nôtre de 1924 ; chacun pourra tirer profit du travail de l'autre. — Le livre du P. Loenertz contient en outre un commentaire succinct de l'Apocalypse dont on appréciera particulièrement la clarté, la concision et la vie ; il se lit du début à la fin avec un intérêt soutenu.

J. Levie, S. I.

* K.-L. Schmidt. — *Aus der Johannes Apokalypse dem letzten Buch der Bibel.* Bâle, Mayer, 1947, 19 × 13 cm., 64 p. Prix : 2.60 frs suisses.

Six conférences à la Radio de Bâle données pendant la guerre par l'exégète protestant, K. L. Schmidt et qui ont, depuis lors, connu plusieurs éditions. L'auteur a choisi dans l'Apocalypse de S. Jean six points importants, se prêtant à des applications actuelles élevantes et bienfaisantes ; l'intérêt de son travail est qu'il a réussi à joindre très heureusement une exégèse littérale solide avec une interprétation spirituelle légitimement déduite du texte. Sujets traités : Le Christ apocalyptique, lion et agneau ; les 4 cavaliers et

les 4 grandes plaies de l'humanité qu'ils symbolisent ; le nombre 666 (M. Schmidt se rallie à l'interprétation classique : Qaisar Nerôn, tout en la combinant avec deux autres interprétations) ; la Babel de l'Apocalypse (qui symbolise toute puissance qui veut se dresser contre Dieu) ; l'Eglise apocalyptique. Le « règne de mille ans », qui fait l'objet de la dernière conférence, est interprété non pas dans le sens d'un millénarisme grossier (qu'il appelle : chiliasmus crassus), mais comme symbolisant, à la fin des temps, dès ici-bas, une victoire de l'Eglise sur toutes les puissances hostiles. En cours de route, l'auteur a donné son avis sur maints problèmes ; très justement, il se prononce contre la théorie de la « récapitulation » dans l'exégèse de l'Apocalypse et y voit d'un bout à l'autre une succession chronologique. Sans présenter de considérations ou d'interprétations nouvelles, M. Schmidt a bien mis en valeur la signification durable et spirituelle de l'Apocalypse. J. Levie, S. I.

THEOLOGIE FONDAMENTALE ET DOGMATIQUE

P. W. Schmidt, S.V.D. — *Der Ursprung der Gottesidee.* Eine historisch-kritische und positive Studie. III^e^ partie : *Die Religionen der Hirtenvölker III.* T. IX : *Die asiatischen Hirtenvölker. Die primären Hirtenvölker der Alt-Türken, der Altai- und der Abakan-Tataren.* Fribourg, Paulusverlag, 1949, 25 × 17 cm., XXXII-900 p. Prix : 54 frs suisses.

Le Père Schmidt achève la construction de son œuvre monumentale. Il n'a pas fallu attendre ce tome neuvième pour prendre conscience de la très haute valeur scientifique de ses recherches dans le domaine de l'Histoire des Religions. Bien que l'auteur réserve pour le tome treizième, le dernier de la série, ses conclusions générales sur l'origine de l'idée de Dieu, les six premiers volumes nous livraient déjà pas mal de points de vue qui sont le résultat d'analyses très pénétrantes. Nous savons entre autres comment le Père Schmidt réussit à montrer la croyance en un Etre suprême chez les peuples primitifs. Cette thèse est de moins en moins contestée aujourd'hui.

Depuis le tome VII, c'est la religion des peuples pasteurs dont il est question, des peuples pasteurs de l'Afrique d'abord (vol. VII) et, avec ce tome IX, des peuples pasteurs de l'Asie. Dans la présente étude, on retrouve les qualités qui caractérisaient déjà les ouvrages antérieurs : l'indépendance du jugement en face même de positions qui se recommandent de l'autorité de savants notoires — on lira à ce propos avec un vif intérêt le chapitre VIII qui traite du Shamanisme où l'auteur se sépare nettement de la conception de Radlov et de beaucoup d'autres historiens des religions — ; l'information très vaste et très objective, par un recours direct aux sources, mais aussi la discrétion dont s'entoure une érudition remarquable. Grâce à cette discrétion, l'œuvre, d'où est absente toute pédanterie, se lit avec aisance et plaisir. On ne saurait trop insister sur les qualités de méthode du Père Schmidt. C'est, dans le présent ouvrage, toute une théologie de ces religions des peuples Turcs et Tartares qui se développe à partir du dieu du ciel et des puissances d'en-bas. Le mythe des frères Erlic et Uelgän, dans le groupe turc, divinité des « blancs », divinité des « noirs », mis en valeur comme le fait le Rév. Père, jette une lumière très vive sur les problèmes qui ont trait au salut et aux différents rites et prières. Certaines de ces prières sont tout imprégnées d'un intense sentiment religieux et toutes débordantes de poésie. Nous songeons plus spécialement à la prière d'offrande au feu (p. 612 et suiv.). Il faut savoir gré à l'auteur d'en avoir présenté de larges extraits.

Fr. Taymans, S. I.

Consécration à la Sainte Trinité. Texte et commentaire par Dom Marmion. Editions de Maredsous, 1946, 20 × 13 cm., 260 p.

Les œuvres de Dom Marmion ont réussi à mettre la théologie en prière. C'est le secret de leur influence toujours durable. Sa trilogie : Le Christ, vie de l'âme ; Le Christ dans ses mystères ; le Christ, idéal du moine, réussit à implanter le dogme de l'Incarnation, avec toutes ses racines de vie, au centre de l'existence chrétienne. On n'avait cependant pas jusqu'ici pris conscience de la place qu'occupait, dans cette synthèse christocentrique, le mystère de la Sainte Trinité. Dom R. Thibaut a réuni en un volume les meilleures pages de Dom Marmion sur la vie des Personnes divines et sur les relations qu'elles entretiennent avec les âmes en état de grâce. Il achève ainsi de nous découvrir les aspects de la spiritualité si riche d'« un maître de la vie intérieure ». Ces pages, qui ne visent pas à offrir une théologie systématique de la Sainte Trinité, ont été réparties suivant un plan qui répond assez fidèlement à la prière de l'Eglise, laquelle s'adresse au Père, par le Fils, dans le Saint-Esprit. Chacune des personnes divines occupe une partie de cette *Consécration à la Sainte Trinité*. Le Père, source et objet de notre adoration « qui s'accompagne de l'amour » (p. 22-24) ; nous le glorifions en vouant tout notre être à la gloire du Fils (p. 28-34). Le Fils auquel il faut nous unir dans sa vie toute consacrée au Père et donnée aux âmes, si nous voulons rendre gloire au Père (p. 85-118). L'Esprit Saint, établi au centre de nos cœurs, pour porter jusque dans le sein du Père nos pensées, nos affections, nos actions (p. 208-220). Une dernière partie nous montre les « relations singulières et immuables » de la Sainte Vierge, Mère du Verbe Incarné, avec chacune des Personnes divines (p. 228). Œuvre lumineuse, où se trouve condensé le meilleur de l'enseignement traditionnel sur le grand mystère de notre foi ; les âmes intérieures y trouveront un moyen tout efficace de vivre de la présence du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Fr. Taymans, S. I.

R. Thibaut, S. J. — *Le sens de l'Homme-Dieu.* Coll. Museum Lessianum, sect. théol., n° 37. 2e édit. Bruxelles, Edition Universelle, 1946, 23 × 15 cm., 172 p. Prix : 75 frs.

Voici un de ces ouvrages qui font progresser l'apologétique en posant les problèmes dans toute leur ampleur et en forçant ainsi les esprits à s'orienter vers les solutions complètes, objectives, sincères. L'auteur concentre d'emblée la pensée de ses lecteurs sur une difficulté capitale de toute démonstration apologétique : certes, le Christ, l'Homme-Dieu, est le signe essentiel qui nous révèle Dieu, mais ce signe se présente à nous *voilé*. S. Paul a insisté longuement sur ce « voile » qui a caché aux Juifs, contemporains de Jésus, le vrai sens de l'Homme-Dieu. Or, constate l'auteur : « Pour les incroyants modernes, comme pour les anciens Juifs, l'Homme-Dieu est un signe voilé » (p. 17). Sans doute, ce voile n'est pas tout à fait le même pour tous. Mais « pour tous, anciens et modernes, c'est le silence apparent de Dieu, ou le défaut d'un signe universel et décisif, là où un pareil signe semble impérieusement requis par l'importance immense de l'enjeu » (p. 17). Dans une première partie le P. Thibaut, écartant impitoyablement les demi-raisons et les explications déficientes, vise à marquer tout ce qu'est ce « voile », à mettre en relief ce « silence de Dieu » : n'avait-il pas annoncé p. 11 qu'il « épaissirait ce voile plutôt que de l'amincir » ? Cela est exposé sous cette forme très personnelle, parfois paradoxale, qu'affectionne l'auteur. Pour notre part, nous aurions voulu voir distinguer plus nettement les aspects sous lesquels se manifeste ce « silence de Dieu » ; le genre des difficultés présentées au ch. II (Apparente incertitude des faits historiques) nous paraît devoir se résoudre tout autrement que celles du ch. III (Le silence de Dieu) : ce sont surtout ces dernières qui nous semblent envisagées et résolues dans la seconde partie.

Cette seconde partie est le cœur de l'ouvrage. L'auteur veut montrer d'abord « *la nécessité du voile* pour conférer à l'Incarnation sa pleine *valeur significative* à l'adresse des *viatores* que nous sommes ici-bas » (p. 61) ; ensuite « développer la *signification incomparable du voile* » et « définir ainsi le sens de l'Homme-Dieu » (*ibid.*). Ici abondent les réflexions pénétrantes qui forcent tout apologète à réfléchir et à concevoir plus largement ses méthodes de démonstration. La critique a remarqué et loué l'originalité, la nouveauté du

point de vue choisi par le P. Thibaut ; notons par exemple les analyses du P. Lebreton dans les *Recherches de Science religieuse,* 1947, p. 490-492 ; de M. Cerfaux dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses,* 1943 (pour la 1re édition), p. 106 ; de M. Thils dans les *Collectanea Mechliniensia,* 1947, p. 195-196. Il n'est pas possible de résumer ici cette 2e partie si dense et parfois très ramassée. Quiconque la lira attentivement conclura que Dieu est éminemment *discret* et que c'est précisément cette discrétion, méconnue de tant d'hommes, même religieux, que son Fils a mise en lumière en paraissant au milieu de nous sous la *forma servi.* J. Levie, S. I.

H. Rondet, S. J. — *Problèmes pour la réflexion chrétienne. Le péché originel. L'enfer et autres études.* Paris, Spes, 1946, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 100 frs franç.

Quelques articles publiés dans ou destinés à la revue « Cité Nouvelle » ont été réunis sous le titre : *Problèmes pour la Réflexion Chrétienne.* Le Père Rondet, S. J., professeur au scolasticat de Fourvière, aborde courageusement ces dogmes en lesquels pas mal de chrétiens croient faussement trouver des apories de notre religion : le péché originel, l'enfer éternel, la peine du feu, l'Eglise visible et le Corps mystique, etc. Présentées sous forme de dialogues, ces causeries ont le grand mérite d'offrir en un style direct, dépouillé du langage de l'Ecole, les solutions que l'Eglise apporte à ces questions angoissantes pour beaucoup. Dans le problème de l'appartenance à l'Eglise, traité en une note additionnelle au chapitre : *Eglise et Corps mystique,* l'auteur répond à quelques critiques formulées contre sa manière de situer, par rapport à l'Eglise, les chrétiens séparés, vivant de bonne foi dans l'hérésie et le schisme. Il eût, croyons-nous, gagné, dans son plaidoyer, à se servir de la distinction en usage aujourd'hui entre l'âme créée et l'âme incréée de l'Eglise.

Fr. Taymans, S. I.

Perrodon, P.S.S. — *Le Dogme Catholique à l'Ecole de Saint Augustin.* Textes de Saint Augustin et traduction française. Ire partie, fasc. 1 : *Introduction — Dieu Fin dernière — La Médiation — La Foi — Dieu Trinité.* Paris, Tequi, 1948, 19 × 12 cm., xxx-218 p. Prix : 285 frs franç.

Ce volume est un début de réédition d'un précédent ouvrage paru sous le titre de « Pages dogmatiques de S. Augustin ». C'est un copieux Enchiridion de textes du grand docteur répartis d'après un plan qui leur confère une certaine ordonnance synthétique. Ce recueil pourra servir, selon le souhait du compilateur, à la méditation et à la prédication. Mais nous doutons qu'il puisse se révéler d'une utilité théologique sérieuse dans les séminaires où il est, nous dit-on, « considéré comme classique ». On ne « se met pas à l'école de S. Augustin », on n'entre pas « dans son intimité » par le moyen de citations coupées de leur contexte, présentées tantôt en latin, tantôt en français, et groupées sans aucune préoccupation de chronologie ou d'histoire. Et Dieu sait si ces préoccupations sont nécessaires quand il s'agit de l'esprit complexe et nuancé du docteur d'Hippone ! Puissent les étudiants qui liront ces pages éprouver à leur contact le désir d'une pénétration plus profonde et d'une compréhension du maître qui, pour être plus ardue, n'en sera que plus savoureuse : laboriosius quaeritur, fructuosius invenitur. J. Gonsette, S. I.

F. J. Sheed. — *Theology and Sanity.* Londres, Sheed and Ward, 1947, 22 × 15 cm., x-346 p. Prix : 12 sh. 6 d.

La santé de l'esprit n'est pas le fait de celui qui vit dans le monde que tous les autres habitent, mais de celui qui vit dans le monde réel. Cette mise au point fournie par Frank Sheed, dans une courte préface au présent ouvrage, doit servir aussi à justifier son entreprise. Car le monde réel, c'est la

théologie qui nous le définit. Celle-ci doit donc trouver audience non seulement auprès du professeur de théologie, mais aussi auprès du laïc. Cette conviction de l'utilité de la théologie pour l'homme du monde, l'auteur l'acquit au cours de ces débats publics, qui firent de lui un maître éminent de l'apologétique du coin de rue. Elle l'avait décidé à entreprendre déjà plusieurs travaux sur des sujets religieux, mais jamais encore il n'avait tenté d'offrir à ses lecteurs nombreux une synthèse de la théologie. C'est le mérite du livre que voici. Aucun des problèmes importants n'a été oublié. L'auteur les étudie avec une sûreté de coup d'œil étonnante chez un laïc et les transpose en un langage d'une admirable clarté, agrémenté de cette verve qui eût, sans doute, réjoui Chesterton. La méthode de développement demeure celle qu'après une longue expérience des controverses publiques l'auteur a reconnue comme étant la plus persuasive. Elle consiste moins à prouver qu'à faire voir la vérité, en évoquant l'harmonie que forment entre eux les divers traités de la théologie, comme aussi les accords profonds, préétablis par Dieu, entre le révélé et les aspirations secrètes de l'homme. L'ouvrage comporte trois parties principales. Dieu, un et trine ; L'action de Dieu : création, rédemption ; l'homme enfin considéré dans ce contexte de Providence où il se trouve engagé. Ce contexte, trois agents contribuent à le former : Dieu, Adam, le Christ. Il comporte quatre événements : la création, la chute, la Rédemption et le jugement (p. 263). Il est impossible à l'homme de se comprendre vraiment soi-même sans se replacer dans cet ensemble (ibid.), L'accueil que réserva à ce livre le monde anglo-saxon montre, à lui seul, que l'effort de F. Sheed répond à une attente tout actuelle. Fr. Taymans, S. I.

* C. S. Lewis. — *The Problem of Pain.* Londres, G. Bles, 1946, 19 × 13 cm., 150 p. Prix : 5 sh.

Essai magistral sur l'éternel problème : celui de la souffrance. Livre qu'on est ravi d'avoir lu et qu'on referme, pourtant, déçu. Ravi, des belles pages, claires et denses, où l'auteur concilie la toute-puissance et la bonté divine avec la douleur humaine. Il est rare de rencontrer tant de vigueur dans l'exposé de la métaphysique qui fonde la toute-puissance de Dieu. L'auteur se réfère d'ailleurs à saint Thomas qu'il utilise en cette matière. Suit un chapitre d'une grande beauté sur l'amour de Dieu fondé sur la vérité. Quand il passe à la description de la méchanceté de l'homme, C. S. Lewis pénètre très profondément dans les replis de l'âme humaine. Il démasque les illusions où elle se complaît, décortique les préjugés derrière lesquels elle s'abrite, dévoile ses ruses, avec la maîtrise d'analyse psychologique que l'on connaissait déjà à l'auteur des « Screwtape Letters ». Il réussit ensuite à établir une représentation de la chute originelle en harmonie avec les acquisitions de la science moderne, mais il ne touche pas le problème plus délicat de la détermination du genre de responsabilité que tout homme encourt dans le mal qui l'accable originairement. Nous sommes déçu par la justification qu'il donne de la souffrance, d'autant plus que c'est le nœud du problème qu'il traite. Elle s'explique, montre-t-il, par les effets heureux qu'elle obtient : briser notre tendance à l'auto-suffisance ; détacher notre cœur de ce monde périssable ; soumettre notre volonté au souverain domaine de Dieu. Retentissements moraux de la souffrance qui ne sont pas à dédaigner ; mais, malgré tout, justification trop exclusivement pragmatiste. Sans doute le public très large et fort peu initié à la théologie, auquel s'adresse le volume, a-t-il imposé à l'auteur cette limitation. Car une étude plus poussée aurait dû révéler la valeur proprement chrétienne de la souffrance, qui lui vient de la ressemblance qu'elle crée avec le Dieu souffrant en Jésus-Christ et du rôle rédempteur qu'elle acquiert de ce fait. La souffrance, qui reste un scandale pour toute sagesse purement humaine, devient, dans le christianisme, un mystère d'union à Dieu et souvent un signe de prédilection. C'est ainsi, d'ailleurs, que se justifie la souffrance des innocents et celle que le Fils donna à sa Mère. Si la solution qu'a présentée C. S. Lewis reste vraie dans ce qu'elle affirme elle déçoit néanmoins par son insuffisance. Mais cette critique ne devrait pourtant pas masquer les superbes passages des autres parties de ce livre, qui, par ses aperçus théolo-

giques originaux et son art unique de présentation adapté à notre monde actuel, demeure une des réussites de la littérature religieuse d'outre-Manche.

L. Verwilghen, S. I.

* C. S. Lewis. — *Beyond Personnality*. Londres, G. Bles, 1948, 19 × 13 cm., 64 p. Prix : 2 sh. 6 d.

Pour le fond rien de neuf dans cette plaquette. Mais un art souverain de rendre accessible à l'homme moyen, qui ne s'est jamais soucié de théologie, les mystères les plus traditionnels de la Foi chrétienne. Par une série d'analogies tout à fait originales, l'auteur rend plausible au lecteur le mystère de la Trinité de personnes dans l'unique Divinité ; celui de la prescience divine se conciliant avec le respect de la liberté humaine ; celui de la grâce qui est la vie même de Dieu offerte en partage à l'homme, et d'autres encore. Bref, sept courts chapitres, qui n'ont d'autre prétention que de traduire en langage moderne les vérités essentielles du christianisme et qui y réussissent.

L. Verwilghen, S. I.

Daniel-Rops. — *Pascal et notre cœur*. Strasbourg-Paris, Le Roux, 1948, 19 × 14 cm., 84 p. Dépositaire : Les Éditions de Maredsous.

En quelques pages fort rapides, Daniel-Rops nous raconte son intimité d'âme avec Pascal. Dans les débuts, elle fut un peu romantique, mais les années devaient l'affermir en l'approfondissant. L'homme mûr d'aujourd'hui continue à fréquenter le maître d'autrefois et à l'interroger sur la vie. « Quiconque a tenu une plume sait bien quel abîme existe entre la lettre et la vie, entre celui que nous paraissons être et ce visage véridique qui ne se regarde pas au miroir. La plus profonde des leçons de Pascal, je la vois aujourd'hui dans l'effort qu'il a fait pour combler cet abîme, pour vivre jusqu'à l'extrême du possible le drame même de l'engagement humain ». La langue de ce petit livre est fort soignée. De nombreux clichés sur Pascal et Port-Royal, une belle présentation typographique ajoutent encore à son prix.

A. Thiry, S. I.

* A. R. Vidler. — *The Theology of F. D. Maurice*. Londres, Student Christian Movement Press, 1948, 19 × 13 cm., 244 p. Prix : 8 sh. 6 d.

Frederick Denison Maurice est sans doute le plus déconcertant des théologiens anglicans du 19e siècle, et le plus mal compris. Lui-même est en grande partie responsable de cette incompréhension ; la véhémence de ses attaques contre la plupart de ses contemporains, sa phobie presque morbide de tout ce qui avait l'apparence de système ont constamment dérouté les efforts de ceux qui tentaient de caractériser sa pensée ; et l'obscurité de son style a rebuté jusqu'à ses plus fervents admirateurs. Ces difficultés n'ont pas arrêté M. Vidler, qui, au lieu de s'efforcer en vain de les renverser, a cru plus sage de les tourner ; il a eu raison ; grâce à lui l'inspiration profonde de F. D. Maurice, dégagée des controverses occasionnelles qui l'emprisonnaient et des maladresses de langage qui trop souvent la masquaient, retrouve une vigueur nouvelle. Le lecteur, même s'il se refuse à suivre cette personnalité étrange dans tous les chemins où elle s'engage, ne pourra manquer d'être conquis par la sincérité de sa ferveur ; il sera étonné de la clairvoyance de cet esprit qui sur bien des points est en avance d'un demi-siècle sur son époque ; et, qu'il le veuille ou non, sentira son intérêt éveillé et sa réflexion excitée au contact de ces intuitions pénétrantes. J. Gonsette, S. I.

DROIT CANONIQUE

Introductions et Répertoires

A. Van Hove. — *Prolegomena.* Editio altera auctior et emendatior. Commentarium Lovaniense in codicem I.C. Vol. I. Tomus I. Malines, Dessain, 1945, 21 × 14 cm., xxx-672 p. Prix : 175 frs.

Si nous présentons seulement aujourd'hui la seconde édition des *Prolegomena* de M. le Professeur Van Hove, au moins pouvons-nous apporter, en compensation d'un retard que nous regrettons vivement, le témoignage de l'accueil très bienveillant qui a été fait partout à cette dernière grande œuvre d'un maître incontesté. Lorsque, le 23 juin 1947, les collègues et anciens disciples de Mgr Van Hove l'assuraient de leur admiration, de leur sympathie et de leur gratitude, à l'occasion de sa promotion à la prélature romaine, ils ne pensaient guère que, moins d'un mois plus tard, le vénéré Professeur s'éteindrait très simplement, comme il avait toujours vécu. C'est vraiment le reflet d'une vie de travail inlassable, d'une parfaite probité scientifique, que fournissent les *Prolegomena*, sorte de grandiose introduction aux quatre autres volumes du *Commentarium Lovaniense*, dans lesquels M. le Professeur Van Hove a exposé les normes générales du Code. Si ces quatre volumes permettent davantage d'apprécier les qualités éminentes du juriste dans l'étude de la nature et de l'histoire des diverses institutions, les *Prolegomena* sont une preuve manifeste de son immense érudition. Cependant, même dans ce travail d'introduction, les analyses perspicaces de notions ne manquent pas. On notera ainsi que, depuis la première édition de 1928, l'auteur, repensant sa conception du droit subjectif et objectif, estime que celui-ci est « le » droit au sens propre. Que l'on compare aussi dans les deux éditions le chapitre consacré aux concordats : on se rendra compte du remaniement notable, surtout en ce qui concerne la force obligatoire de ces contrats. Les conclusions des études historiques sur le droit canonique parues depuis 1928 ont été judicieusement incorporées. Dans la nomenclature des sources, toute une section sur les documents antérieurs au XII[e] siècle a été ajoutée. Le souci d'être plus complet a fait citer des auteurs de l'époque moderne, que leur moindre importance avait jadis laissés dans l'ombre. A elle seule, la table des « Addenda » de la dernière heure indique la préoccupation sans cesse en éveil de connaître la documentation canonique la plus actuelle. Malgré les difficultés de diffusion des ouvrages à la fin de la guerre, on a l'impression, en parcourant les travaux canoniques tout récents, que la seconde édition des *Prolegomena* est déjà connue partout et utilisée comme elle le mérite. C'est bien là l'heureux prolongement de l'influence exercée dans le monde de la science canonique, depuis près de cinquante ans, par celui qui restera une des grandes figures de l'Université de Louvain, un modèle de travailleur scientifique au service de l'Eglise.

E. Bergh, S. I.

C. Sartori, O.F.M. — *Enchiridion canonicum seu Sanctae Sedis responsiones post editum codicem I.C. datae iuxta canonum codicis ordinem digestae notulisque ordinatae (1917-1947).* Coll. Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 2. 8[e] édit., Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1947, 23 × 15 cm., xii-378 p.

M. Conte a Coronata, O.F.M.Cap. — *Interpretatio authentica Codicis iuris canonici et circa ipsum Sanctae Sedis iurisprudentia 1916-1947.* 2[e] édit., Turin, Marietti, 1948, 22 × 15 cm., 344 p. Prix : 750 lires.

E. F. Regatillo, S. J. — *Interpretatio et iurisprudentia Codicis iuris canonici.* Coll. Bibliotheca Comillensis. Santander, « Sal terrae », 1949, 26 × 18 cm., 600 p. Prix : 85 pesetas.

Ces trois collections de réponses générales ou privées permettent de se rendre compte du travail d'interprétation officielle et de jurisprudence accompli depuis 30 ans en droit canonique. Elles sont appelées à ce titre à rendre de très grands services aux professeurs et étudiants. Chacune a sans doute son caractère propre, que nous essaierons de dégager.

1. L'ouvrage du R. P. Sartori en est déjà à sa huitième édition. On y retrouve soigneusement reproduite la physionomie du Code avec ses divisions en livres, titres, chapitres. Les réponses sont accompagnées d'un bref commentaire, qui renvoie fréquemment à des articles de revues et permet dès lors au lecteur de se former une opinion raisonnée. Deux tables très complètes, l'une analytique et l'autre des documents, selon la source dont ils émanent et leur ordre chronologique, augmentent l'utilité du travail.

2. Le R. P. M. Conte a Coronata nous dit dans la préface de cette deuxième édition qu'il a eu la bonne fortune d'entrer en possession de nombreuses réponses privées qui aideront à mieux se rendre compte de l'évolution de la jurisprudence. De fait, son travail est un ensemble très riche de renseignements précis. On ne s'étonnera pas que, dans la mise en œuvre d'une documentation si vaste, des inadvertances échappent, comme par exemple p. 35, ligne 4, où il faut supprimer le « non » ; ce qui est dit au c. 616 devrait en fait figurer au c. 615. Des tables générales chronologiques et analytiques achèvent ce travail.

3. La science canonique du R. P. Regatillo est bien connue et sa seconde édition (la première en 1926 avait été écrite en espagnol) en fournit une preuve nouvelle. Ce travail donne un résumé très complet des documents qu'il rapporte ou mieux encore les cite intégralement. Surtout, il les fait suivre d'annotations qui constituent un commentaire clair et ferme, où sont proposées aussi les opinions analogues d'autres auteurs. Si bien que, pour la connaissance du droit tout récent, ce travail du R. P. Regatillo est de premier intérêt. Citons, par exemple, les notes importantes sur le ministre extraordinaire de la confirmation administrée en danger de mort, l'étude sur les vices de consentement matrimonial très documentée par les décisions de la Rote, l'exposition claire de toutes les réponses qui se sont suivies pour le c. 1971 sur le droit d'accuser la nullité du mariage. L'auteur, à l'occasion, donne nettement son avis, comme pour le c. 522, dont les réponses officielles successives « ont ramené presque à rien l'affirmation solennelle du c. 876 sur la nécessité d'une juridiction spéciale pour les religieuses ». Aussi, conclut l'auteur, « optandum est ut, ad vitanda dubia, talis necessitas ad valorem confessionis penitus tolleretur ». Pour le port privé de la communion aux malades (c. 847), il estime que l'appréciation du motif suffisant revient, dans les cas concrets, au prêtre qui administre le sacrement. Une erreur typographique sans doute fait citer au c. 1356 (p. 450) les encycliques de Benoît XV et Pie XI sur les missions. On aurait pu y mentionner encore la suppression des serments pour les rites chinois et malabare.

Tous les canonistes sauront gré aux RR. PP. Sartori, Conte a Coronata et Regatillo de leur immense et patient labeur dans l'élaboration de ces répertoires. E. Bergh, S. I.

L. DE ECHEVERRIA. — *La Edición de Fuentes de la Codificacion Canonica Oriental.* Extr. de l'« Anuario de Historia del Derecho Español », tome XVI. Madrid, Instituto Nacional de Estudios Juridicos, 1945, 24 × 17 cm., 14 p.

L. DE ECHEVERRIA. — *Orientaciones bibliograficas en Derecho Canonico.* Consejo superior de Investigaciones cientificas, Instituto Nicolás Antonio. Madrid, Imp. S. Aguirre, 1945, 24 × 17 cm., 40 p.

La première de ces brochures montre l'utilité qu'il y a pour les juristes à s'intéresser à la codification du droit oriental. La seconde est une vue d'ensemble, à un point de vue de vulgarisation, sur les ouvrages principaux parus après le Code dans les divers secteurs de la science canonique. E. B.

Manuels

Traité de droit canonique en 4 vols, publié sous la direction de R. Naz. Paris, Letouzey & Ané, 1948-1949, 25 × 16 cm.

Tome I : livres I et II. *Introduction — Règles générales — Des personnes*, par R. Naz, C. De Clercq, C. Lefebvre, H. Durand, F. Claeys-Boúúaert, E. Jombart, 780 p. Prix : 800 frs franç.

Tome II : livre III. *Des sacrements*, par C. De Clercq, 454 p. Prix : 500 frs franç.

Tome III : livre III (suite). *Lieux et temps sacrés — Culte divin — Magistère — Bénéfices ecclésiastiques — Biens temporels de l'Eglise*, par R. Naz, 282 p. Prix : 300 frs franç.

Tome IV : livres IV et V. *Procès — Délits et peines*, par P. Torquebiau, R. Naz, C. De Clercq, E. Jombart, 848 p. Prix : 800 frs franç.

Tout en poursuivant la publication si appréciée du *Dictionnaire de droit canonique*, M. le chanoine Naz, aidé d'un groupe de collaborateurs fort heureusement choisis, vient de doter la science canonique d'un traité complet sur la législation actuelle. En quatre volumes, représentant un total de plus de 2.300 pages, le Code entier est commenté. Le texte des canons, traduits en français, est cité intégralement dans la plupart des cas. De brèves notes historiques éclairent la discipline actuelle ; des notions de droit comparé sont empruntées au Code civil français. Le but des auteurs semble être, entre autres, de susciter des vocations de canonistes dans les rangs du clergé. En tout cas, ils veulent fournir aux prêtres désireux d'avoir plus qu'une idée superficielle — parfois inexacte, pour ne pas dire injuste — du droit de l'Eglise le moyen d'une information vraiment sérieuse, qui ne tourne pas cependant à une pure casuistique pour les besoins du ministère pastoral. Parcourons les diverses sections de cette grande œuvre ; rien qu'à en connaître les auteurs l'on sera mis en confiance.

Le tome I est consacré aux livres I et II du Code. M. le chan. Naz y donne l'introduction générale, le commentaire des 24 premiers canons, puis du titre des rescrits. L'introduction historique et les titres de la coutume et de la supputation du temps sont de M. le chan. C. De Clercq, connu par ses travaux historiques, notamment sur le droit oriental. M. le chan. Lefebvre, de l'Institut catholique de Lille, traite des privilèges, et le R. P. Durand, O.P., des dispenses. Les notions sont clairement exposées, avec de brèves et opportunes références bibliographiques. Les premiers canons du livre II (c. 87-107) sur les personnes et les actes juridiques sont commentés par M. le chan. Naz, tandis que toute la partie des clercs émane de M. le chan. Claeys-Boúúaert. Les fonctions de ce dernier, vicaire général de l'évêque de Gand, ses travaux sur l'obéissance des clercs et sur l'ensemble du droit dans l'excellent manuel publié en collaboration avec Mgr Simenon, vicaire général du diocèse de Liège, donne une particulière autorité à cette partie. Dans le traité des obligations générales des clercs, l'auteur se contente de l'explication des lois universelles, sans entrer évidemment dans les réglementations plus détaillées des conciles provinciaux ou des synodes diocésains. Nous pensons qu'il existe une negotiatio politica non interdite, savoir celle qui fournit aux membres d'une association, aux élèves d'un collège, les objets dont ils ont besoin, en dehors de toute idée de lucre proprement dit (p. 311).

Le R. P. Jombart, S. J., de l'Institut catholique de Toulouse, est, de longue date, un spécialiste du droit des religieux. Dans le commentaire soigneux de la seconde partie du livre II du Code, où les solutions concrètes ne manquent pas, il donne le fruit d'une grande expérience. A ce point de vue, il était fort utile que les prêtres, moins au fait du droit des religieux, soient

conduits par un maître sûr, en une matière où ils sont parfois consultés. La troisième partie sur les laïcs et les associations de fidèles est de M. le chan. Naz.

Le tome II du Traité est consacré à l'exposé de la législation canonique des sacrements. M. le chan. De Clercq la présente avec sobriété et clarté. Les notes historiques, les renvois au rituel — avec l'intéressante table de concordance entre le rituel et le Code — complètent sur des points précis la doctrine commune en la matière. Tout ce volume sera bien accueilli par les prêtres du ministère.

Le tome III est de M. le chan. Naz. Il comprend tout le reste du livre III du Code, avec ses parties et sections importantes, dont certaines sont peut-être trop brièvement traitées (voir p. ex. sur les œuvres serviles p. 71).

Le tome IV se présente comme le plus important de l'ensemble. Il commente, il est vrai, les IV^e^ et V^e^ livres du Code : des procès et des délits et peines. C'est un traité fort complet, clair et substantiel, de procédure que celui que nous donne M. Torquebiau, P.S.S., de la Faculté catholique de Strasbourg. Les notes historiques et de droit comparé attireront l'attention des juristes civils sur ce remarquable exposé de la procédure ecclésiastique. M. le chan. Naz, qui a publié d'autres études sur la procédure matrimoniale, commente les c. 1960-1992 ; M. le chan. De Clercq traite des causes de béatification et canonisation, M. Torquebiau terminant par le commentaire des procédures spéciales et sanctions pénales (c. 2142-2174). Enfin, la précision, la sagacité et le souci d'information exacte du R. P. Jombart se manifestent à nouveau dans son commentaire du V^e^ livre.

En terminant cette revue trop rapide, on a bien l'impression que M. le chan. Naz et ses collaborateurs ont réussi dans l'exécution de leur plan. Le clergé de langue française est muni d'un manuel sérieux, donnant une vue d'ensemble claire, riche, documentée du droit interne de l'Église.

E. Bergh, S. I.

M. Conte a Coronata, O.F.M.Cap. — *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.* I. *Normae generales, De personis.* V. *Index rerum et appendices.* Turin, Marietti, 3^e^ et 2^e^ édit., 1948 et 1947, 22 × 15 cm., VIII-1074 et VIII-334 p. Prix : 1500 et 700 lires.

Le premier tome est une troisième édition d'un ouvrage certainement classique. Il donne un large commentaire des « Normae generales » et du « De personis ». La doctrine est solide, l'exposé clair et concis ; la mise au point des diverses opinions est faite avec netteté et sans lourde érudition. Sur ces certains points, il semble que l'auteur ait voulu répondre à des besoins de la vie pratique, par exemple dans une étude, relativement détaillée, des règles concernant les élections. La mise à jour dans cette nouvelle édition porte avant tout sur les modifications législatives, les réponses de la C.I.C. Par contre, bien que le cinquième tome contienne, dans sa bibliographie générale, nombre de références à des études ou commentaires récents, on ne trouve pour ainsi dire pas dans le tome premier d'allusions soit aux éditions plus récentes de certains ouvrages, soit aux études postérieures à 1929. Pour autant, l'œuvre garde une réelle valeur.

Le cinquième tome n'est qu'une seconde édition. Il comprend un index largement détaillé des diverses questions abordées dans les quatre tomes précédents du Commentaire, une bibliographie, par ordre alphabétique, des auteurs antérieurs ou postérieurs au Code. Dans une seconde partie, il offre une série de documents, complétant largement ceux que l'on trouve déjà dans les autres volumes et qui intéressent directement le droit : index des Facultates quinquennales, Normes à suivre pour l'approbation de nouvelles Congrégations religieuses, etc. Ouvrage pratique, mais en rapport étroit avec le reste de l'œuvre.

A. Delchard, S. I.

M. Conte a Coronata, O.F.M.Cap. — *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum.* 3e édit. Turin, Rome, Marietti, 1948, 22 × 15 cm., Vol. III : *De processibus,* 722 p. Vol. IV : *De delictis et poenis.* 702 p. Prix du vol. IV : 1200 lires.

L'on n'a plus besoin de dire les mérites des commentaires du R. P. Conte a Coronata : ample connaissance de la littérature canonique, avis personnels fermes, souci de trancher les difficultés pratiques. La troisième édition de ses *Institutiones Iuris canonici* s'est achevée par ces deux volumes sur les procès, les délits et les peines. La mise à jour d'après des documents récents a été distraite en un point : le *De Delictis,* aux nos 1919 et suivants, renvoie à la constitution *Vacante Sede Apostolica* de 1904. La constitution *Vacantis Apostolicae Sedis* du 8 décembre 1945 l'a remplacée de manière que les diverses références à l'ancien texte sont inexactes. La bibliographie ne tient pas assez compte des nouvelles éditions de Roberti, *De processibus* ; Lega-Bartocetti. *Commentarius in iudicia ecclesiastica* ; Chelodi-Ciprotti, *De delictis.*

E. Bergh, S. I.

J. Brys. — *Iuris canonici compendium.* Tome II. 10e édit., Bruges, Desclée De Brouwer, 1949, 24 × 17 cm., 600 p.

La *N.R.Th.* a rendu compte (1948, p. 426-427) du premier tome de cette nouvelle édition, notablement retravaillée en certaines de ses parties, mise à jour et remarquablement présentée, du traité classique des professeurs brugeois, de Mgr Debrabandere au chanoine De Meester. Débutant au livre III, le second tome omet la *Pars Prima, De Sacramentis,* rejetée comme dans de très nombreux théologats au cours de dogme ou de morale. Les traités *de locis sacris, de magisterio ecclesiastico,* et notamment *de censura et prohibitione librorum* retiendront l'attention, par leur richesse de doctrine et de renseignements concrets. Si l'auteur s'est proposé de réduire quelque peu les quatre volumes de la 9e édition, il y a réussi sans rien perdre d'important et en améliorant nettement la présentation et donc la facilité de consultation et d'étude.

E. Bergh, S. I.

Droit Public de l'Eglise

M. Conte a Coronata, O.F.M.Cap. — *Institutiones iuris canonici.* Introductio : *Ius publicum ecclesiasticum.* 3e édit., Rome-Turin, Marietti, 1948, 22 × 15 cm., xxvi-328 p.

L. R. Sotillo, S. I. — *Compendium iuris publici ecclesiastici.* Coll. Bibliotheca Commillensis. Santander, Ed. « Sal terrae », 1947, 23 × 15 cm., 320 p. Prix : 30 pesetas.

F. M. Marchesi, S. I. — *Summula iuris publici ecclesiastici.* Naples, d'Auria, 1948, 24 × 16 cm., 172 p.

L. Bender, O.P. — *Ius publicum ecclesiasticum.* Bussum, Brand, 1948, 24 × 16 cm., 232 p. Prix : 7,90 flor.

N. Iung. — *Le droit public de l'Eglise dans ses relations avec les Etats.* Paris, Procure générale du clergé, 1948, 23 × 14 cm., 342 p. Prix : 450 frs franç.

Assez significative de l'intérêt porté au droit public de l'Eglise, la parution presque simultanée de ces cinq ouvrages. Sans vouloir établir entre eux un ordre de mérite, nous pensons utile de comparer leurs notes spéciales, afin que l'on juge mieux des tendances actuelles dans l'exposé de cette discipline.

1. La troisième édition du R. P. M. Conte a Coronata est substantiellement semblable à la seconde (*N.R.Th.,* 1936, p. 216). La bibliographie initiale consi-

dérablement accrue présente cependant des lacunes, surtout en ce qui concerne la date de la dernière édition de certains ouvrages. Dans le chapitre final, qui traite des sources du droit canonique, comme introduction au droit privé, on note un heureux usage des travaux récents de Kurtscheid-Wilches et Zeiger.

2. Le R. P. Sotillo s'est proposé de publier à l'usage des étudiants en théologie un manuel méthodique. Son travail se distingue par le soin d'expliquer tous les termes qu'il emploie, de fixer la note théologique des propositions énoncées, de les prouver, souvent sous forme syllogistique, en recourant à de nombreux textes de l'Ecriture, des Pères, des Papes. On trouvera bien parfois, comme dans les pp. 135 à 165, que certaines notions canoniques auraient pu être supposées connues par ailleurs. Mais il faut certes reconnaître, dans ce traité fort complet de 300 pages, une vaste érudition et l'exposé soigneux de la doctrine commune. Pour les points controversés, l'auteur après avoir proposé les avis divergents donne le sien et le prouve.

3. Fort didactique aussi, sous une forme qui se recommande par sa concision, l'étude du R. P. Marchesi. Sa présentation typographique est claire et avantageuse, bien que les fautes d'impression y soient trop nombreuses. L'auteur introduit assez fréquemment des notes historiques. Il a des pages intéressantes sur le pouvoir social. En le comparant à l'ouvrage du R. P. Sotillo, on constate, une fois de plus, les divergences du vocabulaire sur le sens d'expressions comme « potestas exsecutiva, administrationis ». A tous deux, on serait tenté de demander un peu plus de précision sur l'extension exacte du pouvoir indirect. L'étude du P. Marchesi s'achève par un bref chapitre sur l'Action catholique, dont il voit les fondements juridiques dans la mission faite à l'Eglise de propager la doctrine révélée, dans le droit naturel d'association et, pour certains pays, dans des dispositions concordataires.

4. Bien que le R. P. Bender aborde lui aussi toutes les questions généralement traitées en cette matière, il le fait en gardant constamment devant les yeux le public qu'il veut atteindre au delà de ses élèves (car il semble bien que cet ouvrage est un cours « vécu »). Le R. P. Bender se rend compte que dans les milieux catholiques ces questions peuvent faire difficulté et plus encore dans les milieux non catholiques. Pour cela, il se met assez nettement au point de vue de la philosophie des institutions dont il parle, sans négliger, c'est trop clair, la preuve dogmatique des principes fondamentaux, comme celui-ci : l'Eglise est une société juridique parfaite. L'auteur, dans la réponse aux objections actuelles contre une telle position, est aussi loyal qu'efficace. On notera qu'il traite à dessein du pouvoir coercitif avant de parler du pouvoir judiciaire. Sa présentation de la théorie du pouvoir indirect retiendra l'attention. Le mot lui déplaît ; pour ce qui est de la chose, il distingue entre une suprématie de dignité qu'il accorde à l'Eglise et une suprématie de pouvoir (potestatis) qu'il ne lui reconnaît pas sur l'Etat, mais remplace par une obligation certaine pour celui-ci de céder le pas devant l'Eglise, chaque fois qu'il y a conflit d'intérêt. Notons au passage que le Révérend Père, qui connaît certes ses devanciers, ne les cite guère, si bien que dans l'ensemble le travail se présente plutôt comme une déduction des principes théologiques et de la philosophie du droit.

5. Bien des juristes civils et des étudiants en théologie sauront gré à M. Iung de leur avoir mis entre les mains un bon traité en français de droit public ecclésiastique. La documentation de l'auteur est prise aux meilleures sources ecclésiastiques et sa bibliographie nous paraît bien au point. L'ordonnance du traité est assez classique ; mais on relève un souci constant de conduire la théorie jusqu'aux problèmes actuels. Cela se manifeste, par exemple, dans les pages 109 à 124 sur le pouvoir indirect dans ses réalisations historiques, ses expressions présentes, ses relations avec le pouvoir directif.

Une longue étude sur la nature des concordats amène l'auteur à les considérer comme des traités « sui generis », qu'il appelle peu après des quasi-traités diplomatiques. Nous pensons qu'il y a là deux nuances qui ne se recouvrent pas. On s'étonnera de ne pas voir citer à cette occasion (p. 142) l'opinion de M. le chanoine Wagnon, reprise dans Van Hove, *Prolegomena*, 1945, n. 85 et suiv.

E. Bergh, S. I.

A. Leite, S. J. — *Competência da Igreja e do Estado sobre o Matrimónio.* Pontificia Universitas Comillensis. Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1946, 24 × 17 cm., xxiv-252 p.

Thèse de doctorat en droit canon, présentée le 14 juillet 1945 à l'Université Pontificale de Comillas (Espagne). Plus que l'histoire des doctrines, il faut y chercher un exposé de conclusions, bien ordonnées et clairement présentées dans leur intransigeance. L'absence de perspective historique donne parfois à toute cette thèse l'aspect d'une abstraction. Par exemple, « l'Etat » n'est défini nulle part. La réalité et la notion même de pouvoir civil souverain ont cependant subi bien des changements, et on se demande avec un peu d'inquiétude comment l'« Etat » s'y prendrait pour jouer le rôle et consentir aux désistements que l'auteur lui impose, lorsque cet Etat est un protectorat, un territoire sous mandat, sous tutelle, une colonie, un condominion, ou une fédération... Peut-être ce manque de nuance est-il cause que tout à coup (p. 122 note) nous passons des lois de l'Etat aux règlements d'une compagnie de téléphones, comme s'il s'agissait du même pouvoir civil.

Pierre Charles, S. I.

Indulgences

Sac. Seraphinus de Angelis. — *De Indulgentiis. Tractatus quoad earum naturam et usum.* Asti, Libr. Dottrina Cristiana, (1946), 22 × 16 cm., xxiv-388 p.

Il serait bien regrettable que l'on ne connût pas en dehors de l'Italie — où sa première édition a été rapidement épuisée — ce traité qui mérite un franc éloge. Sans doute, dans sa courte préface, l'auteur fait-il remarquer que son travail n'est pas une publication officielle de la S. Pénitencerie. Mais, dès qu'on en aborde l'examen, on se rend compte que c'est au poste qu'il occupe de substitut à la Section des Indulgences qu'il doit la richesse de sa documentation et la multiplicité des cas envisagés. L'on sera à très bonne école en le suivant.

Le travail se divise en trois parties principales : la première traite des indulgences en général et pourrait être considérée comme un commentaire des cc. 911-936 ; dans la seconde, il est question d'un certain nombre d'indulgences groupées en trois sections : indulgences personnelles, réelles, locales ; la troisième partie est fort utilement consacrée à ces associations de fidèles, dont parle le Code dans les cc. 684-725 et qui fournissent à leurs membres l'occasion de gagner de nombreuses indulgences. Un appendice d'une cinquantaine de pages fait connaître les formules à employer pour obtenir de la S. Pénitencerie la participation à diverses indulgences, ainsi que le texte habituel des rescrits par lesquels ces facultés sont concédées. Un index analytique très complet et détaillé permet de trouver immédiatement les renseignements que l'on désire.

La méthode d'exposition des questions traitées, surtout dans la première partie, fait une part très large à la doctrine des grands classiques en la matière. Mais l'auteur y ajoute des arguments personnels ou d'autorités plus récentes. Dans des *Quaeritur,* il soulève des questions nouvelles et toujours en propose une solution solidement motivée et qui certes devra suffire à la plupart de ses lecteurs. Nous ne pouvons le suivre dans le détail de ses 300 pages toutes pleines de précisions. Relevons quelques controverses non tranchées définitivement. L'auteur a bien groupé dans un chapitre les règles éparses dans le Code sur les divers dignitaires ecclésiastiques qui peuvent concéder des indulgences : il y circonscrit la faculté des Cardinaux d'ériger des chemins de croix (c. 239, § 1, n. 6), notant qu'un seul signe de croix, comme le texte du Code pourrait le laisser penser, ne suffit pas et que la faculté ne s'étend pas non plus aux stations des chemins de croix établies le long des routes ou dans les jardins des maisons religieuses. Il refuse (n. 49) aux Vicaires et Préfets apostoliques, qui n'auraient pas reçu la consé-

cration épiscopale, la faculté d'indulgencier les objets de piété (c. 239, § 1, n. 5 coll. c. 294 et 349, § 1, n. 1). Son argumentation est serrée et convaincante.

L'auteur fait sienne l'opinion de Suarez et d'autres d'après laquelle l'état de grâce ne serait pas requis pour le gain d'indulgences appliquées aux âmes du purgatoire. On peut se demander s'il n'y a pas là une conception trop juridique de l'indulgence. Notons toutefois que le Saint-Siège s'est refusé jusqu'ici à trancher la question. Nous avouons ne pas comprendre pourquoi le gain d'indulgences pour les défunts réclamerait une intention expresse et actuelle (n. 65), sauf de la part de ceux qui ont fait l'acte héroïque.

Nous attendons avec grand intérêt la seconde édition de cet excellent travail.

E. Bergh, S. I.

V. Heylen. — *Tractatus de Indulgentiis.* Coll. Theologia ad usum Seminarii Mechliniensis. 6e édit., Malines, Dessain, 1948, 22 × 14 cm., viii-344 p.

Ceux qui ont apprécié les qualités du *Tractatus de Indulgentiis* du regretté chanoine Gougnard seront fort heureux que M. le chan. Heylen en ait donné une nouvelle édition, rendue absolument nécessaire par la publication de la collection authentique : *Preces et pia opera* (1938). La bibliographie la plus récente en la matière a été utilisée, ainsi que la traduction néerlandaise officielle *Aflaten Codex.* E. Bergh, S. I.

Aflatencodex. Nieuwe authentieke verzameling van gebeden en goede werken waaraan aflaten verbonden zijn. Coll. Romen's Tekstuitgaven. Roermond, Maaseik, Romen & Zonen, 1949, 17 × 11 cm., xxxii-596 p. Prix : 160 frs.

Seconde édition, compte tenu de la nouvelle orthographe néerlandaise et des concessions récentes (1940-47) de l'unique traduction officiellement autorisée en néerlandais de la collection *Preces et pia opera indulgentiis ditata* (Rome, 1937). E. B.

Varia

Manifestation — Huldebetoon : Van Hove - Maere - Lebon. Coll. Annua nuntia lovaniensia, n° V. Louvain, Nauwelaerts, 1948, 26 × 17 cm., 128 p.

Plaquette donnant le compte rendu complet de la manifestation organisée le 23 juin 1947 par les Facultés de théologie et de droit canonique de l'Université de Louvain à l'occasion de l'élévation à la prélature romaine des professeurs R. Maere, A. Van Hove, J. Lebon. Discours retraçant leur carrière scientifique, bibliographie de leurs travaux, hommage des Supérieurs ecclésiastiques et d'autres Universités. Ensemble permettant de se faire une idée très favorable des mérites actuels de l'enseignement théologique et canonique à l'Université de Louvain. E. Bergh, S. I.

THEOLOGIE PASTORALE ET ACTION CATHOLIQUE

Contacts entre prêtre et foyer populaire. Enquête publiée par les abbés F. Dewil, J. Massion, L. Moeller, J. Plissart, E. Vandergoten, J. Wouters. Coll. Études de pastorale, n° 2. Louvain, E. Nauwelaerts, 1948, 17 × 12 cm., 142 p.

L'apostolat s'oriente de plus en plus vers les familles : c'est justice et bon sens. De nombreuses initiatives sont prises. Voici à la fois un procès-verbal

d'efforts faits et de succès enregistrés, en même temps qu'une étude sur les conditions de succès de cette difficile entreprise. Il faut se réjouir de voir science et art, théorie et pratique se donner si fraternellement la main. Je me contente de citer les chapitres : accrochage des foyers populaires — aspect économique et social du problème — aspect psychologique (deux chapitres fort pertinents : que d'hommes apostoliques donnent l'impression de dédaigner, ou d'ignorer, ces deux aspects capitaux) — aspect religieux, moral et apostolique — aspect culturel — conclusion. Pour finir, en annexe, un questionnaire, qui, très sagement et fort utilement, débite en questions les chapitres précédents. Ce n° 2 des « Etudes de pastorale » peut se ranger sans crainte à côté du n° 1, dont nous avons fait l'éloge ici-même. Tout le monde attendra impatiemment les suivants. L. De Coninck, S. I.

Coll. *Kleine Texte zur Theologie und Seelsorge,* Vienne, Herder, 1948, 20 × 12 cm.

N° 1 : K. Rahner, S. J. — *Der Pfarrer,* 16 p. Prix : 2 sh.

N° 3 : K. Metzger. — *Seelsorge auf der Strasse und in den Häusern,* 16 p. Prix : 2 sh.

N° 4 : Dr M. Apfelthaller. — *Medizinische Erwägungen zu dem Fragenkreis der künstlichen Schwagerschafts-Unterbrechung,* 32 p. Prix : 2,40 sh.

L'archidiocèse de Vienne, en Autriche, a depuis longtemps un « Seelsorgeamt » — je traduirais volontiers « Ministère de la Pastorale » — qui organisait chaque année un Congrès sacerdotal, toujours fort intéressant. Nous devons saluer avec joie la reprise d'activité, qui se signale par cette collection de petits traités de théologie et de pastorale. Le P. Rahner a, dans sa brochure, écrit une méditation magnifique sur le curé, qu'il définit : ein ortsgebundener Priester, c'est-à-dire un prêtre, tout entier déterminé par un certain endroit auquel il est lié : c'est long comme traduction, mais c'est magnifique comme idée. La seconde décrit l'apostolat en rue : c'est très vécu, et pas spécifiquement viennois. La troisième est une très belle étude médicale sur l'avortement provoqué. En un langage clair, le problème non seulement physiologique ou moral, mais encore psychologique, de la gestation et de sa brutale interruption, est exposé par un médecin, au fait de sa profession et de sa religion. L. De Coninck, S. I.

A. Ryckmans. — *Le Secrétariat paroissial.* Esquisse de l'organisation de l'apostolat dans une grande paroisse. Bruxelles, Edit. de l'A.C.H,. 1946, 21 × 14 cm., 172 p. Prix : 50 frs.

Le « secrétariat paroissial » est une réalité beaucoup plus riche et plus complexe que son nom ne le suggère. Il s'agit de donner au curé la collaboration d'un groupe de femmes et de jeunes filles. Celles-ci auront un rôle d'apostolat et de pénétration et un rôle de dépistage et de renseignement. Une paroisse est souvent une immense agglomération où les inconnus et les indifférents sont nombreux. Pour eux, la paroisse est inexistante parce que le curé est dans l'impossibilité de les rejoindre : il ne connaît pas toutes ses ouailles et le temps lui manque. Les personnes qui composent le Secrétariat paroissial auront pour premier devoir de prendre contact avec tous les paroissiens et de créer parmi eux, même parmi les indifférents et les non-croyants, une grande unité morale. Bien sûr, on ne demandera pas aux non-croyants d'assister à la messe, mais on leur demandera de prier avec la paroisse. Il est impossible de résumer en quelques lignes ce livre riche d'une expérience de dix années. L'Abbé Ryckmans a trouvé dans le Secrétariat paroissial l'instrument qui permet à sa paroisse d'être une paroisse vivante.

P. Ranwez, S. I.

AUTRES OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Ecriture Sainte

Coniectanea Neotestamentica, XII. Lund, Gleerup, 1948, 24 × 16 cm., 54 p. Prix : 3 kr. (Sommaire : G. Rudberg : Zu den Partizipien im Neuen Testament ; G. Rudberg : Apokalypse und Enneade ; A. J. Festugière : Coniectanea ; H. Riesenfeld : Note supplémentaire sur 1 Cor. XIII : l'airain sonnant).

P. Denis, O.P. — *La révélation de la grâce dans saint Paul et dans saint Jean.* Liège, La pensée catholique, 1948, 18 × 13 cm., 78 p. (Synthèse suggestive et bienfaisante des principaux aspects de la doctrine de la grâce chez S. Paul et chez S. Jean : plan de la 1re partie : S. Paul : I La conversion de saint Paul et sa doctrine de la grâce ; II La grâce du Père ; III La grâce par et dans le Christ Jésus ; IV La grâce du Saint-Esprit ; V La justification par la foi).

J. Dillersberger. — *Der neue Mensch.* Seligpreisungen und Tugendleben. Coll. Licht vom Licht, n° 9. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1949, 19 × 12 cm., 168 p. (Dans la mesure où le livre prétendrait être systématique, il ne serait guère convaincant, car le rapprochement qu'il institue entre les Béatitudes et les vertus cardinales nous paraît artificiel et forcé, exclu par une exégèse sérieuse du texte évangélique. Il nous semble même qu'en voulant tailler les Béatitudes à la mesure de ces vertus, on les étriquerait et leur ferait perdre quelque chose de leur fraîcheur et de leur beauté. Mais heureusement l'ouvrage de M. Dillersberger se sert plutôt de ce rapprochement comme d'un prétexte à développements ; son but final est de mettre en valeur l'enseignement du Sermon sur la Montagne par de libres méditations qui aboutissent à donner une excellente vue d'ensemble de la morale évangélique, un portrait de « l'homme nouveau » fondé par le Christ).

H. Felder. — *Jesus von Nazareth.* Ein Christusbuch. 3e édit., Paderborn, Schöningh, 1947, VIII-392 p. Prix : 10 Marks. (3e édition allemande de l'ouvrage si profond et si délicat de Mgr Felder, dont la Nouvelle Revue Théologique a fait l'analyse approfondie et dit la haute valeur en avril 1940, p. 465).

P. François de l'Im. Conc. — *La passion de Jésus d'après ses derniers historiens et l'exégèse actuelle.* Vaux-sous-Chèvremont, Edit. de Chèvremont, 1948, 21 × 14 cm., 58 p. Prix : 20 frs. (Exposé simple, concret et bienfaisant de la passion de Notre-Seigneur, fondé sur les travaux des exégètes catholiques récents et destiné à l'édification des âmes chrétiennes et religieuses).

I. Giordani. — *St Paul, Apostle and Martyr.* Trad. de l'italien. Londres, New-York, Macmillan, 1946, 21 × 14 cm., XVIII-286 p. Prix : 12/6 sh. (Une nouvelle vie de saint Paul, écrite con animo, à la fois vivante et rapide d'une part, simple et adaptée à tous d'autre part. L'auteur a le don de mettre en scène le passé, de le rendre présent. Il n'a pas l'érudition d'un Holzner et n'a pas cherché (avec les Pères Prat, Lagrange, Bonsirven, Lemonnyer ou Huby) à synthétiser la théologie de Paul ou la doctrine de ses grandes épîtres. Mais il aidera à revivre plus intimement et plus concrètement l'histoire de saint Paul, telle qu'elle est racontée dans les Actes des Apôtres).

Ch. Glorieux. — *Vu et vécu. L'Eglise en ses premiers débuts.* Paris, Edit. ouvrières, 1948, 19 × 12 cm., 158 p. Prix : 150 frs franç. (Traduction des Actes des Apôtres, dégagée des éléments qui pourraient rendre moins compréhensible l'histoire de la geste chrétienne à nos contemporains ; ce petit livre, au style alerte et vibrant, parlera à ceux « qui ont des yeux pour voir » le miracle de la germination, lente mais invincible, de la Bonne Nouvelle).

Histoire Sainte. Ancien Testament. Par les Sœurs des écoles chrétiennes de Vorselaar. *Deuxième degré* et *Troisième degré.* Bruges, Desclée De Brouwer ; Bruxelles, Edition Universelle, 1948, 20 × 16 cm., 70 et 128 p.

Histoire religieuse de l'Ancien Testament, cours supérieur d'histoire sainte. Rédigé en collab. par le Chan. J. COPPENS et les Sœurs des écoles chrétiennes de Vorselaar. 2e édit. Ibidem, 194 p. (Nouvelles éditions des volumes d'enseignement de l'Histoire Sainte qui ont été longuement analysés et vivement recommandés dans la Nouvelle Revue Théologique en octobre 1947, p. 875-876. L'« Histoire religieuse » paraît maintenant avec de nombreuses illustrations).

J. KÖNN. — *Glauben und Lieben.* Bibellesungen über die Johannesbriefe. Einsiedeln, Benziger, 1942, 22 × 14 cm., 340 p. Prix : 6.70 frs suisses.

Coll. *Lunds Universitets Årsskrift. N. F.* Bd. 43. Lund, Gleerup, 1946, 1947.
N° 2 : G. GERLEMAN. — *Studies in the Septuagint.* I. *Book of Job,* 86 p. Prix : 5 k.
N° 3 : G. GERLEMAN. — *Studies in the Septuagint.* II. *Chronicles,* 46 p. Prix : 3 k.
N° 7 : D. LINDQUIST. — *Nattvarden i Svenskt Kultliv.* En liturgihistorisk studie. 138 p. Prix : 4.50 k.

Revue de travaux sur le Nouveau Testament publiés à Uppsala et à Lund 1945-1948. Coll. Symbolae Biblicae Upsalienses, n° 11. Lund, Gleerup, 1948, 22 × 15 cm., 98 p. Prix : 5 Kronor. (Initiative originale ; les deux universités de Lund et Uppsala ont demandé à divers exégètes, soit protestants soit catholiques, d'analyser de façon approfondie et de juger très librement les travaux publiés par elles de 1945 à 1948. On a donc ici des comptes rendus des livres de H. Sahlin, Bo Reicke, S. Hanson, H. Almquist, H. Riesenfeld, J. Hoffmann, E. Percy, E. Sjöberg, livres qui ont été, pour la plupart, déjà analysés ou le seront dans la Nouvelle Revue Théologique).

H. RIESENFELD. — *The Resurrection in Ezekiel XXXVII and in the Dura-Europos Paintings.* Coll. Uppsala Universitets Årsskrift 1948, n° 11. Uppsala, Lundequistka Bokhandeln, 1948, 24 × 17 cm., 40 p. Prix : 1.50 Kr. (Comparaison entre le sens réel du chapitre XXXVII d'Ezéchiel et son interprétation dans la théologie juive, telle qu'elle se manifeste par exemple dans les peintures de Dura-Europos).

* R. O. P. TAYLOR. — *The groundwork of the Gospels with some collected papers.* Oxford, Blackwell, 1946, 22 × 14 cm., XIV-154 p. Prix : 7/6 sh. (Livre posthume, assez étrange dans ses méthodes de recherche comme dans ses conclusions, inspiré par de nobles intentions mais manifestant sans cesse l'autodidacte, travaillant librement au hasard de ses lectures, sans se critiquer ni se contrôler. Quelques exemples des « résultats » : « Jésus, comme ses apôtres, parlèrent grec pour une bonne part et c'est ce qui assura la fidèle transmission de l'Evangile (ch. XI). C'est en Egypte, durant ses années d'enfance passées là, que Jésus apprit le grec (p. 91). L'évangile de Marc, en tant qu'évangile oral « dit » par Marc, doit se placer très tôt après la résurrection de Jésus : Marc le *disait* durant la première mission de Paul et Barnabé (p. 30)... Il semble inadmissible à l'auteur que Jésus ait pu parler et penser habituellement en araméen, en cet « obscure and vanished dialect » (p. 96)...).

Uppsala Universitets Årsskrift. Collection. Uppsala, Lundequistska Bokhandeln, 25 × 16 cm.
1946 : 7 : A. HALDAR. — *Studies in the Book of Nahum,* VII-174 p. Prix : 7 cour. (Sommaire : The Text of the Book of Nahum ; The Book of Nahum in the Light of Comparative Religion ; Additional Notes).
1947 : 3 : A. FRIDRICHSEN. — *The Apostle and his Message,* 24 p. Prix : 0,75 cour. (Sens du mot « Apôtre » du point de vue eschatologique qui est le point de vue de Paul).
1948 : 1 : ERASMUS NICOLAI ARBOGENSIS. — *Brevis ratio et methodus discendi theologiam.* Introd. de H. Lindroth, 32 p. Prix : 2 cour. (Texte et traduction suédoise de ce traité d'Erasme avec introduction).

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*